



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Stanford University Libraries



3 6105 010 372 923

DATE DUE

~~ONE DAY~~

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

الثمرة المرضية

فى بعض الرسائل الفارابية

فهرست الرسائل الفارابية الموجودة في هذا الكتاب

صحيحة

- ١ كتاب للجمع بين رأيي الحكيميين افلاطون الالاهي
وارسطوطاليس
- ب في اغراض للحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم
بالحروف
- ج مقالة في معاني العقل
- د رسالة فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة
- ه عيون المسائل
- و رسالة فصوص الحكم
- ز رسالة في جواب مسائل سئل عنها
- ح فيما يصح ولا يصح من احكام النجوم
- ط قطعة من ترجمة الفارابي وهي ماخوذة من تاريخ الحكماء

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب للجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالاهى وارسطوطاليس
للشيخ الامام الملقب بالمعلم الثاني ابي نصر الفارابي رحمة الله عليه ء

الحمد لو اهب العقل ومبدعه ومصور الكّل ومخترعه كفى احسانه
القديم وافضاله والصلاة على سيد الانبياء محمد وآله ء
5 اما بعد فأتى لما رأيت اكثر اهل زماننا قد تحاصروا وتنازعوا في حدوث
العالم وقدمه واتعوا ان بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا في اثبات
المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي امر النفس والعقل وفي المجازاة
على الاعمال خيرا وشرها وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية
اردت في مقالتي هذه ان اشعر في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل
10 عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه وبزول الشك
والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل
الشكوك في مقالاتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد
شرحه وايضاحه ء

اذ الفلسفة حدّها وماهيّتها انها العلم بالموجودات بما هي موجودة
15 وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها واصولها
ومنتمان لاواخرها وفروعها وعليهما المعرّف في قليلها وكثيرها واليهما المرجع
في سيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فنّ اما هو الاصل المعتمد
عليه لخلوة من الشوائب والكدر بذلك نطقت اللسان وشهدت العقول
ان لم يكن من الكافة فن الاكثريين من ذوى الالباب الناصعة والعقول
20 الصافية ، ولما كان القول والاعتقاد اما يكون صادقا متى كان للموجود المغيّر

عنه مطابقاً ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من انواع الفلسفة خلاف لم يخل الأمر فيه من احدى ثلاث خلال أما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح واما ان يكون رأى الجميع او الاكثريين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً واما ان يكون فى معرفة الظانين فيهما بان بينهما خلافاً فى هذه الاصل 5
تقصير ٤

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون اما الالهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية او سياسية وصناعة 10
الفلسفة في المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم الا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية ، وطريف القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثر للحكيم افلاطون فان المقسم يروم ان لا يشد عنه شىء موجود من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطون لما كان للحكيم ارسطاطاليس يتصدى 15
لسلوكتها غير انه لما وجد افلاطون قد احكمها وبينها واتقنها ووضحها اهتم ارسطاطاليس باحتمال الكد واعمال الجهد فى انشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء جزء ما توجه به القسمة ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح ، ومن تدرّب فى علم المنطق واحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع فى الطبيعيات والالاهيات 20
ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما اقله حيث يجدها قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا فى ايضاح احوالها على ما فى عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه ونصبه بحسب الوسع والطاقة وانا

كان ذلك كذلك فالحّد الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات بما
 هي موجودة حدّ صحيح يبين من ذات الحدود ويدلّ على ماهيته ٤
 فأما ان يكون رأى الجميع او الاكثريين واعتقادهم في هذين الحكيمين
 انهما المنظوران والامان المبرزان في هذه الصناعة سخيفا مدخولا
 فذلك بعيد عن قبول العقل آياه وأظنه له ان الموجود يشهد بضدّه 5
 لأننا نعلم يقينا انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم من
 شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ان العقل
 عند الجميع حجّة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد
 الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدلّ بها
 على حلّ الشيء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فهما اجتمعت 10
 فلا حجّة اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرّك وجود أناس كثيرة
 على آراء مدخولة فإن الجماعة المقلّدين لرأى واحد المدّعين لامل يومهم
 فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطأ في
 الشيء الواحد حسب ما ذكرنا لا سيما اذا لم يتدبّر الرأى الذي
 يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفطيش والمعاندة وان حسن الظنّ 15
 بالشيء او الاهمال في البحث قد يغطى ويعمى ويخيل واما العقول
 المختلفة اذا اتفقت بعد تأمل منها وتدبّر وبحث وتنقيح ومعاندة
 وتبكييت واثارة الاماكن المتقابلة فلا شيء اصحّ مما اعتقدته وشهدت به
 واتفقت عليه ونحن نجد الالسنّة المختلفة متفقة بتقديم هذين
 الحكيمين وفي التفلسف بهما تضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار 20
 وعندهما يتناول الوصف بالحكم العبيقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات
 العجيبة والغوص في المعاني الدقيقة المؤدّية في كل شيء الى المحص
 والحقيقة ٤

وإذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظَّائِنِ بهما أن بينهما خلافاً في الاصول تقصير وينبغي أن تعلم أن ما من ظنٍّ يخطأ أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه ونحن نبيِّن في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية إلى الظنِّ بأنَّ بين الحكيمين خلافاً في الاصول ٥ ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأيهما ٥

اعلم ان ما هو متأكد في الطبائع بحيث لا تغلغ عنه ولا يمكن خلوها عنه والتبراً منه في العلوم والآراء والاعتقادات وفي اسباب النواميس والشرائع وكذلك في المعاشرات المدنية والمعاش هو الحكم بالكذب عند استقراء الجزئيات اما في الطبيعيات فنزل حكنا بان كل حجر يرسب في الماء ولعل بعض الاحجار يطفو وان كل نبات محترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق بالنار وان جرم الكذب متنهه ولعله غير متنهه وفي الشرعيات مثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على اكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من اشياء من غير ان يشاهد جميع احواله وفي المعاشرات مثل السكون والطمانينة التين حدتها في انفسنا محدود انما 10 منه استدلالات من غير ان يشاهد في جميع احواله ولما كان امر هذه القطيعة على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ثم وجد افلاطون وارسطوطاليس وبينهما في السير والافعال وكثير من الاقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا تابعين للاعتقاد ولا سيما 15 حيث لا مراء فيه ولا احتشام مع تمادى المدّة ٥

ثم من افعالهما المباينة وسيرهما المختلفة مخلى افلاطون من كثير الاسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من اقوابله عنها وايشاره تجنّبها وملابسة ارسطوطاليس لما كان يهاجر افلاطون حتى استولى على

كثير من الاملاك وتزوج واولد وتوزر للملك الاسكندر وحوى من الاسباب
الدينوية ما لا يخفى على من اعنى بدرس كتب اخبار المتقدمين فظاهر
هذا الشأن يوجب الظن بان بين الاعتقادين خلافا فى امر الدارين
وليس الامر كذلك فى الحقيقة فان افلاطون هو الذى دون السياسات
وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية وابتان عن فضائلها 5
واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون
فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن
زمانه الى عصرنا هذا غير انه لما رأى امر النفس وتقويمها اول ما يبتدى
به الانسان حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم
غيرها ثم لم يجد فى نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ لما يهتمه من امرها 10
افنى آيامه فى اهم الواجبات عليه عازما على انه متى فرغ من الاهم الاولى
اقبل على الاقرب الاذى حسب ما اوصى به فى مقالاته فى السياسات
والاخلاق وان ارسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون فى
اقليله ورسائله السياسية ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة احس منها
بقوة ورحب بزراع وسعة صدر وتوسع اخلاق وكمل امكنه معها تقويمها 15
والنتفرغ للتعاون والاستمتلح بكثير من الاسباب المدنية فن تأمل هذه
الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين
الواقع لهما كان سببه نقص فى القوى الطبيعية فى احدهما وزيادة فيها فى
الآخر فلا غير على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنى من اشخاص الناس
اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو اثر واصوب واولى غير انهم لا يطبقونه ولا 20
يقدرون عليه وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض ء
ومن ذلك ايضا تباين مذهبهما فى تدوين العلوم وتاليف الكتب
ونلك ان افلاطون كان يمنع فى قديم الايلم عن تدوين العلوم وابداع

بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشى على نفسه
 الغفلة والنسيان وذهب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر
 علمه وحكته وتبسط فيها فاختر الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين
 علومه وحكته على السبيل الذى لا يطلع عليه الا المستحقون لها
 ٥ والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وحسنا وتنقيرا واجتهادا واما ارسطوطاليس
 فكان مذهب الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان
 واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر
 الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطوطاليس والدارس لكتبه
 والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهب في وجوه الاغلاى والتعجيب والتعقيد
 10 مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح ، من ذلك ما يوجد في اوليله من
 حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية
 لانه اوردتها مما دلت على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير من
 المشائخ وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما
 مثل قوله فى رسالته الى الاسكندر فى سياسات المدن الجزئية من اثر
 15 اختيار العدل فى التعاون المدنى فخليق ان يميزه مدبر المدينة فى العقوبة
 وتتم هذا القول هكذا من اثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميزه
 مدبر المدينة فى العقوبة والثواب يعنى ان من اثر العدل فخليق ان يثاب
 كما ان من اثر الجور فخليق ان يعاقب ،
 ومن ذلك ذكره لمقدمتى قياس ما واتباعهما نتيجة قياس اخر وذكره
 20 لمقدمتى قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات مثل ما فعله فى كتاب
 القياس عند ذكر اجزاء الجواهر انها جواهر ومن ذلك اشباعه القول فى
 تعديد جزئيات الشئ الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد فى الاستيفاء
 ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع فى القول ولا توفيقته فى الخط ،

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذى فى كتبه العلمية حيث تظن
ان ذلك طبع له لا يمكنه التحول عنه فاذا توّمل رسائله وجد كلامه
فيها منشأً ومنظوماً على رسم وترتيبات مخالفة لما فى تلك الكتب
وتكفيها رسالته المعروفة الى افلاطون فى جواب ما كان افلاطون كتب اليه
به يعاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها فى تأليفاته الكاملة 5
المستقصاة فانه يصرح فى هذه الرسالة الى افلاطون ويقول انى وان دونت
هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبناها ترتيباً لا يخلص اليها الا
اهلها وعبرت عنها بعبارات لا يحيط الا بنوها فقد ظهر بما وصفناه ان
الذى سبق الى الاوهام من التباين فى المسلكين فى امرٍ يشتمل عليه
حُكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد 10

ومن ذلك ايضا امر الجواهر وان التى منها اقدم عند ارسطوطاليس
غير التى منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون
بخلاف بين رأييهما فى هذا الباب والذى حداهم الى هذا الحكم وهذا
الظن هو ما وجدوا من اقويل افلاطون فى كثير من كتبه مثل كتاب
طيماس وكتاب بوليپتيا الصغير دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها 15
واشرفها فى القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والوجود الكلياني
ثم وجدوا كثيرا من اقويل ارسطوطاليس فى كتبه مثل كتابه فى المقولات
وكتابه فى القياسات الشرطية يصرح بان اول الجواهر بالتفضيل والتقديم
للجواهر الأول لانه فى الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقويل على ما ذكرناه من
التفاوت والتباين لم يشكوا فى ان بين الاعتقادين خلافاً والامر كذلك 20
لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقويل والقضايا فى
الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشئ الواحد فى صناعة بحسب
مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشئ بعينه فى صناعة

اخرى بغير ما تكلموا به أولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ان مدار
 الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل انه لو ارتفع من
 حيث ومن جهة ما بنطت تلك العلوم والفلسفة ألا ترى ان الشخص
 الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان
 5 وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض
 او فاضل او غير ذلك وفي المضاف من حيث هو اب او ابن وفي الوضع
 من حيث هو جالس او متك وكذلك سائر ما اشبهه فالحكيم
 ارسطوطاليس حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفصيل اشخاص الجواهر
 انما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعى احوال
 10 الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه يؤخذ جميع المفهومات وبها
 قوام الكلى المتصور واما للحكيم افلاطون فانه حيث جعل اولى الجواهر
 بالتقديم والتفصيل التليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة
 وفي اوابله الالهية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية لئلا
 لا تسهيل ولا تدثر فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين
 15 بون بعيد وبين المبحوث عنهما خلاف فقد صح ان هذين الرايين
 من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما ان الاختلاف انما يكون حاصلًا
 ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة الى مقصود واحد بحكين
 مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح ان رأيهما يجتمعان
 على حكم واحد فى تقديم الجواهر وتفصيلها ٥

20 ومن ذلك ما يظن بهما فى امر القسمة والتركيب فى توفية للحدود
 ان افلاطون يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة
 وارسطوطاليس يرى ان توفية للحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب
 وينبغي ان تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذى يدرج عليه وينزل منه

فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف ذلك ان ارسطوطاليس لما
 رأى ان اقرب الطرف واثقها في توفية الحدود هو بطلب ما يخص الشئ
 وما يعتمه ما في ذاتية له وجوهية وسائر ما ذكره في الحرف الذي يتكلم
 فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب
 البرهان وفي كتاب الجدل وفي غير ذلك من المواضع ما يطول ذكره واكثر
 5 كلامه لم يحل من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين
 العامى والخاصى وبين الذائق وغير الذائق فهو سالك بطبيعته وذهنه
 ونكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها ولاجل ذلك لم يطرح
 طريق القسمة رأساً لكنه يعده من التعاون على اقتضاء اجزاء المحدود
 والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الاولى فاما
 10 انقسمة اللق تكون بالاجناس جزء صغير من هذا الماخذ فانه سهل ان
 يعرف وسائر ما يتلوه وهو لم يعد المعانى التى يرى افلاطون استعمالها
 حين يقصد الى اعم ما يجده ما يشتمل على الشئ المقصود تحديده
 فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر فى اتى
 الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل امر
 15 علمى قريب من المقصود تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه وهو
 فى ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يرتب الفصل على الجنس وان لم
 يقصد ذلك من اول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان
 كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذا فالعانى واحدة وايضا
 فسواء طلبت جنس الشئ وفصله او طلبت الشئ فى جنسه وفصله
 20 فظاهر انه لا خلاف بين الرايين فى الاصل وان كان بين المسلكين
 خلاف ونحن لا ندعى انه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات
 بين الطرفين لانه يلزمنا عند ذلك ان يكون قول ارسطوطاليس وماخذه

وسلوكة ٥ باعيانها قبل افلاطون وماخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع
ولكننا ندعي انه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه او
سنيينه بمشئة الله وحسن توفيقه ٤

ومن ذلك ايضا ما اتخذه امونيوس وكثير من الاسكلايين وآخرهم تامسطيوس
٥ فيمن يتبعه من ان القياس المختلط من الضروري والوجودى اذا كانت
المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا
ذلك الى افلاطون وادعوا انه يلقى بقياسات في كتبه توجد مقدماتها الكبرى
ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذى يلقى به فى كتاب طبيماوس
حيث يقبل الوجود افضل من لاوجود والافضل تشتاقه الطبيعة ابدا
١٠ ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين ٥ ان الطبيعة تشتاق
الوجود ليست ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة فى الطبيعة وان
الذى فى الطبيعة من الوجود هو الوجود الذى على الاكثر ومنها ان
الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما هى
اللازمة عنه وزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله
١٦ ابدا وارسطوطاليس يصرح فى كتاب القياس ان القياس الذى تكون
مقدماته مختلطة من انصورى ومن الوجودى وتكون الكبرى ٥ الضرورية
فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا انه لا يوجد
لافلاطون قول يصرح فيه ان امثال هذه النتائج تكون ضرورية او وجودية
البتة وانما ذلك شئ يدعيه الناظرون ويزعمون انه قد يوجد لافلاطون
٢٠ قياسات على هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر
الا ان الذى نعلم الى هذا الاعتقاد هو قلته التمييز وخلق صناعة المنطق
بالطبيعة وذلك ان لماهم وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلاثة حدود
اول واوسط وآخر ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا ولزوم الاوسط

للاخر وجوديا ورأوا الحّد الاوسط وكان هو العلة في لزوم الحّد الاول للاخر
والواصل له به ثم وجدوا حاله نفسه عند الاخر حال الوجود قالوا اذا
كان حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالاخر حال
الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الاخر حال الاضطرار وانما
سوّغ لهم هذا الاعتقاد لنظرهم في مجرد الامر والمعاني وازرارهم عن شرائط
المنطق وشرائط المقول على الكل ولو علموا وتفكروا وتاملوا حال المقول
على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو اتم
لوجوده ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك ولما
سأغ لهم ما اعتقدوه، وايضا فان القياسات التي ياتون بها عن افلاطون اذا
توهم حَقّ التامل فيها وجدوا اكثرها واردا في صور القياس المتوكل من 16
الموجبتين في الشكل الثاني ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها
تبين وهن ما ادعوه فيها وقد لخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول
على الكل وواصل عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن اقاويله ايضا عن
كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبيّنا معنى المقول على الكل ولخصنا امره
شافيا وفرقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني بحيث 15
يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل ما يورثه لبثنا في هذا الباب فقد ظهر
ان الذي ادعاه ارسطوطاليس في هذا القياس هو على ما ادعاه وان افلاطون
لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو،

وما اشبه ذلك هو ما ادعوه على افلاطون انه يستعمل الضرب من القياس
في الشكل الاول والثالث الذي المقدم الصغرى منه سالبة وقد بين 20
ارسطو مرة في انولوطيقا انه غير منتج وقد تكلم المفسرون في هذا
الشكل وحلّوه وبيّنوا امره ونحن ايضا شرحنا في تفاسيرنا وبيّنا ان الذي
اتى به افلاطون في كتاب السياسة وكذلك ارسطوطاليس في كتاب

السماء والعالم مما يوهما انها سؤالب ليست بسؤالب لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك سائر ما اشبهها اذ الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت فى القياس بحيث لو وقعت هناك سؤالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا تمنع 5 القياس من ان يكون منتجا ء

ومن ذلك ايضا ما اتى به ارسطوطاليس فى الفصل الخامس من الكتاب بارى هرمينياس وهو ان الموجبة التى المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالبته اشد مصاداة من الموجبة التى المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطون يخالفه فى هذا الرأى وانه يرى ان 10 الموجبة لثة المحمول فيها ضد المحمول فى الموجبة الاخرى اشد مصاداة واحتجوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره فى كتاب السياسة ان الاعدل متوسط بين الجور والعدل وهؤلا فقد ذهب عليهم ما تحاه افلاطون فى كتاب السياسة وما تحاه ارسطوطاليس فى بارى هرمينياس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان فان ارسطو انما 15 بين معاندة الاقويل وانها اشد واتم معاندة ، والدليل على ذلك ما اورده من الحجج ويبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مصاداة البتة وليس شىء من الامور الا ويوجد فيها سؤالب معاندة له وايضا فان كان واجبا فى غير ما ذكرنا ان يجرى الامر على هذا المثال فقد ترى ان ما قيل فى ذلك صوابٌ وذلك انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد النقيض 20 هو الضد فى كل موضع واما ان يكون فى موضع من المواضع هذه الا ان الاشياء التى ليس يوجد فيها ضد اصلا فان الكذب فيها هو الضد المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بانسان انه ليس بانسان فقد ظن ظنا كاذبا فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات انما

انصدت فيها هو اعتقاد النقيض واما افلاطون حيث تبين ان العدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الاقويل فيها وقد ذكر ارسطو في نيقوماخيا الصغير في السياسة شيئا مما بينه افلاطون فقد تبين لنا أمل هذه الاقويل والناظر فيها بعين النصفه انه لا خلاف بين الرأيين ولا تمايز بين الاعتقادين وبالجملة 5 فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقويل يبين فيها المعاني المنطقية لانه زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقويله السياسية ولخفيته واللاهية حسب ما ذكرناه 6

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما ينسب الى افلاطون من ان رآيه 10
 مخالف لرأى ارسطو ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملآتانه المبصر وقد اكثر المفسرون من الفريقيين الخوض في هذا الباب ووردوا من الحجاج والشناعات والازمات وحرفوا اقويل الائمة عن سننها المقصودة بها وتآولوا تاويلات انساغت لهم معها الشناعات وجانبوا ضيق الانصاف. 15
 ولحق 6 وذلك ان اصحاب ارسطوطاليس لما سمعوا قول اصحاب افلاطون في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر اما ان يكون هواء او ضوا او نارا وان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فا الحاجة الى خروج هواء اخر وان كان ضياء فان الضياء ايضا قد 20
 يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه ، وايضا فانه وان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ولم لا يعنى هذا الضياء الخارج من البصر عن

الضياء الذى يحتاج اليه فى الهواء ولم لا يبصر فى الظلمة ان كان الذى يخرج من البصر هم ضياء ، وايضا ان قيل ان الضياء الذى يخرج من البصر يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر الى شىء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج ٥ الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفى فى المياه كما تنطفى النار ولم ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شان النار ان تنفذ الى الاسفل ، وايضا ان قيل ان الذى يخرج من البصر شىء اخر غير هذه الاشياء فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك 10 النظرى ، هذه وما اشبهها من الشناعات التى وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجربهم الى الخروج الذى يقال فى الاجسام ،

ثم ان اصحاب افلاطون لما سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس فى الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو 15 من تأثر واستحالة وتغير فى الكيفية وهذا الانفعال اما ان يكون فى العضو الباصر او فى الجسم المشف الذى بين البصر والمبصر فان كان فى العضو لزم ان تسحبى للدقة فى آن واحد بعينه من الوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما تكون لا محالة فى زمان ومن شىء واحد بعينه الى شىء واحد بعينه محدود وان كان يحصل فى بعضه دون بعض لزم 20 ان تكون تلك الاجزاء مفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف اعنى الهواء الذى بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين فى وقت واحد معا وذلك محال ، هذه وما اشبهها من الشناعات لثة اوردوها ،

ثم ان اححاب ارسطو احتجوا على صاحتة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن
الالوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشق بالفعل لما ادرك البصر
الكواكب والاشياء البعيدة جداً في لحظة بلا زمان فان الذى ينتقل لا
بد من ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن
نلاحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذى نلاحظ فيه ما هو اقرب 5
منها ولا يفاد ذلك شيئا فظهر من هذه الجهة ان الهوا المشق يحمل
الوان المبصرات فتوتى الى البصر ؁ واحتج اححاب افلاطون على صاحتة ما
ادعوه من ان شيئا ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان المبصرات
متى كانت متفاوتة بالمسافات ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلنة
في ذلك ان الشىء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال 10
يضعف فيكون ادراكه اقل واقل حتى تغنى قوته فلا يدرك ما هو بعيد
عنه جداً البتة وما يؤكده هذه الدعوى آنا متى مددنا ابصارنا الى
مسافة بعيدة ووقعناها على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا
ذلك المبصر وان كانت المسافة لثة بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما
قاله ارسطو واحبابه لوجب ان يكون جميع المسافة لثة بيننا وبين 15
المبصر مصيباً ليحمل الالوان فتوتى الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلى
من بعد مبصراً علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ
المبصر الذى تجلى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين ارخوا اعينهم
قليلاً وتوسطوا النظر وقصدوا الحقق وهجروا طريق العصبية لعلموا ان
الافلاطونيين انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من 20
المكان ؁

وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدمه
لفظ يدل على اثبات القوى من غير ان يتخيل الخروج انذى للجسام

وان اصحاب ارسطوطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى
الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغيير وظاهر ان الشئ
الذى يشبه بشئ ما تكون ذاته وأتيتنه غير المشبه به ومتى نظرنا بعين
النصفه فى هذا الامر علمنا ان ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصر وان
5 من شنع على اصحاب افلاطون فى قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقى
المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليلاقيه
مماسا ليس بدون قولهم فى الشناعة فان كان ما يلزم اقاويل اولئك
فى اثبات القوة وخروجها يلزم قول هو لا فى حمل الهواء الالوان وايدائها
الى الابصار فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تنبئه لها
10 المتفلسفون وحثوا عنها واضطرم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من
تلك المعانى ولم يجدوا لها الفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة
من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك وجدوا العائيبون مقالا
فقالوا، واكثر ما يقع من المخالفة انما يقع فى امثال هذه المعانى للاسباب
التي ذكرناها وذلك لا يخلو من احد امرين اما لتخلف المخالف واما
15 لمعادته فاما ذو الذهن الصحيح والرأى السديد والعقل الرصين المحكم
الثابت اذا لم يتعمد التعميه او تعصب او مغالبة فقلما يعتقد خلاف
العالم اطلق لفظا على سبيل الضرورة عند ما دام بيان امر غامض
وايصاح معنى لطيف فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقعه الالفاظ
المشتركة والمستعارة

20 ومن ذلك ايضا امر اخلاق النفس وطمأن بان رأى ارسطو مخالف لرأى
افلاطون وذلك ان ارسطو يصرح فى كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق كلها
عادات تتغير وأنه ليس شئ منها بانطبع وان الانسان يمكنه ان ينتقل
من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والتدريه وافلاطون يصرح فى كتاب

السياسة وفي كتاب بوليبييا خاصة بان الطبع يغلب العادة وان اللهل
حيثما طبعوا على خلق ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا زوال ذلك
الخلق عنهم اذادوا فيه تماديا وبلق على ذلك بمثل من الطريف اذا نبت
فيه الدغل والحشيش والشجر معوجة متى قصد خلاء الطريف منها او
ميل الشجر الى جانب اخر فانها اذا خلّيت سبيلها اخذت من الطريف 5
اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك ، وليس يشك احد من يسمع هاتين
مقالتين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة
كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم على
القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو
كان الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير من بعده من المفسرين 10
انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية واللام القانوني
ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شيء اخر ومن النبين ان كل خلق
اذا نُظر اليه مطلقا علم انه يتنقل ويتغير ولو بعسر وليس شيء من
الاخلاق ممتنعا عن التغيير والتنقل فان النطف الذي نفسه تُعدّ بالقوة
ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية والاجملة 15
فان ما كان فيه بالقوة فففيه تهيؤ لقبول الشيء وصدّه ومهما اكتسب احد
الضدّين يمكن زواله عن ذلك الضدّ المكتسب الى صدّه الى ان تنقص
البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات
فيتغير بحيث لا يتغالبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ فاذا
كان ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق اذا نُظر اليه مطلقا بالطبع لا 20
يمكن فيه التغيير والتبدّل ء

واما افلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وآبها انفع وآبها اشدّ ضررا
فينظر في احوال قابلي السياسات وفعاليتها وآبها اسهل قبولا وآبها اعسر

ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويمته يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جداً والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل وفي بعضهم اعسر على ما صرح به في كتابه المعروف 5 بنيقوماخيا الصغير فانه عد أسباب عسر التنقل من خلق الى خلق واسباب السهولة كم هـ وما هـ وعلى أى جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تأمل تلك الاقويل حَقَّ التأمل واعطى كل شيء حَقَّه عرف ان لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء ٤ يجبله الظاهر من الاقويل عند ما ينظر في واحد واحد منها 10 على انفراده من غير ان يتأمل المكان الذى فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذى هو منه وههنا اصل عظيم الغناء في تصور العلم وخصوصا في امثال هذه المواضع وهو انه كما المادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة اخرى صارت مع صورتها جميعا مادة للصورة الثالثة للحادثة فيها كالخشب الذى له صورة ٥ يباين بها سائر الاجسام ثم يجعل منها 15 الواح ثم يجعل من الالواح سربير فان صورة السربير من حيث حدثت في الالواح الالواح مادة لها وفي الالواح ٦ لله مادة بالاضافة الى صورة السربير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس المختلفة ببعض الاخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد كان الاخلاق لله معها كالايشاء 20 الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رأيت افلاطون او غيره يقول ان من الاخلاق ما هـ طبيعية ومنها ما هـ مكتسبة فلعلم ما ذكرناه

وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا يشكلك عليك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جداً ونفس اللفظ يناقض معناه اذا توّمل فيه جداً ٤

ومن ذلك ايضا ان ارسطوطاليس قد اورد في كتاب البرهان شكاً ان الذى يطلب علماً ما لا يخلو من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما ٥
 يجهله او ما يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذى كان يطلبه وان كان يطلب ما يعلمه فطلبه علماً ثانياً فضلاً لا يحتاج اليه ثم احدث التلام في ذلك الى ان قل ان الذى يطلب علم شىء من الاشياء انما يطلب فى شىء اخر ما قد وجد فى نفسه على التحصيل
 مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان فى النفس والذى يطلب 10
 الخشبة هل هي مساوية او غير مساوية انما يطلب ما لها منها على التحصيل فاذا وجد احدها فكانه يذكر ما كان موجوداً فى نفسه ثم ان كانت مساوية بالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة ،
 وافلاطون يبين فى كتابه المعروف بفانن ان التعلم تذكّر وآتى على ذلك
 الحُجج يحكيها عن سقراط فى مسائلاته ونبجواباته فى امر المساوى 15
 والمساواة وان المساواة هي لئلا تكون فى النفس وان المساوى مثل الخشبة او غيرها مما يكون مساوية لغيرها متى احس بها الانسان تذكّر المساواة انى كانت فى النفس فعلم ان هذا المساوى انما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي فى النفس وكذلك سائر ما يتعلم انما يتذكّر ما فى النفس
 والله اعلم ٤

20

وقد ظنّ اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنوناً مجاوزة عن الحدّ اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد افرطوا فى تاويل هذه الاقاويل وحرّفوها عن سننها واحسنوا الظنّ بها الى ان اجرّوها مجرى

البراهين ولم يعلموا ان افلاطون انما يحكى هذا عن سقراط على سبيل
من يروم تصحيح امر خفى بعلامات ودلائل والقياس بعلامات لا يكون
يرهاننا كما علمناه للحكيم ارسطو فى انولوطيقا الاول والثانية ، واما
الدافعون لها فقد افطوا ايضا فى التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له فى
5 هذا الرأى واغفلوا قوله فى أول كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال كل تعليم
وكل تعلم فاما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد
يتعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الاشياء
تعلمها يحصل من حيث تعلمها معا مثلا ذلك جميع الاشياء الموجودة
تحت الاشياء الكلية فليت شعرى هل يغادر معنى هذا القول ما قاله
10 افلاطون شيئا سوى ان العقل المستقيم والرأى السديد والميل الى الحق
والانصاف معدوم فى الاكثريين من الناس فن تأمل حصول العلم وحصول
المقدمات الأولى وحال التعلم تأملا شافيا علم انه لا يوجد بين رأى
الحكيمين فى هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة ونحن نوصى الى
حرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه ،
15 فنقول من البين الظاهر ان للطفل نفسا علة بالقوة ولها للحواس آلات
الادراك وادراك للحواس انما يكون للجزيئات وعن الجزيئات تحصل الكليات
والكليات هى انجارب على الحقيقة غير ان من انجارب ما يحصل عن
قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى الله تحصل من الكليات
عن قصد متقدمة الانجارب فلما الله تحصل من الكليات للانسان لا عن
20 قصد فلما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنونها واما ان
يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها اوائل المعارف ومبادئ البرهان
وما اشبهها من الاسماء ، وقد بين ارسطو فى كتاب البرهان ان من فقد
حسا ما فقد فقد علما ما فالمعارف انما تحصل فى النفس بطريق الحس

ولما كانت المعارف انما حصلت فى النفس عن غير قصد أولا فأولا فلم يتذكر الانسان وقد حصل جزو^٢ وجزو^٣ منها فلذلك قد يتوهم أكثر الناس انها لم تنزل فى النفس وانها تعلم طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب فى النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس اتم عقلا ^٥ ان الانسان مهما قصد معرفة شىء من الاشياء اشتاق الى الوقوف على حل من احوال ذلك الشىء وتكلف للحاق ذلك الشىء فى حالته تلك بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود فى نفسه من ذلك الشىء مثل انه متى اشتاق الى معرفة شىء من الاشياء هل هو حتى امر ليس حتى وقد تقدم فحصل فى نفسه معنى للحى ومعنى غير الحى ^{١٠} فانه يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمان به والتدب بما زال عنه من انى الحيرة والجهل وهذا ما قاله افلاطون ان التعلم تذكر وان التفكير هو تكلف العلم والتذكر تكلف الذكر والطالب مشتاق متكلف فهما وجد متهما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعانى ما كان فى نفسه قديما فكانه يتذكر عند ذلك كالناظر الى ^{١٥} جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم اخر كان قد عرفه وغفل عنه فينتذره بما ادركه من شبيهه وليس للعقل فعل محص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المنفرد متفرقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود ^{٢٠} الجميل جميلا وكذلك سائرهما واما العقل فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المنفرد متفرقا ومجتمعا

معا وكذلك سائر ما اشبهها فن تأمل ما وضعناه على سبيل الاجاز بما
 قد بالغ الحكيم ارسطو في وصفه في اخر كتاب البرهان وفي كتاب النفس
 وقد شرحه المفسرون واستنقصوا امره علم ان الذى ذكره للحكيم فى اول
 كتاب البرهان وحكيانه فى هذا القول قريبٌ مما قاله افلاطون فى كتاب
 5 فانن الا ان يبين الموضوعين خلافاً وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك
 عند ما يريد ايضاح امر العلم والقياس واما افلاطون فانه يذكره عند ما
 يريد ايضاح امر النفس ولذلك اشكل على اكثر من ينظر فى اقاويلهما وفيما
 اورناه كفاية لمن قصد سواء السبيل ٤

* فى قدّم العالم وحدوثه * ومن ذلك ايضا امر قدم العالم وحدوثه
 10 وهل له صانع هو علمته الفاعلية ام لا وما يظنّ بارسطوطاليس انه يرى
 ان العالم قديم وبافلاطون انه يرى ان العالم محدث فاقول ان الذى نرى
 هوّلا الى هذا الظنّ القبيح المستنكر بارسطوطاليس للحكيم هو ما قاله
 فى كتاب طبيقا انه قد توجد قصية واحدة بعينها يمكن ان يوقى على
 كلا طرفيها قياس من مقدّمات ذاتعة مثال ذلك هذا العالم قديم ام
 15 ليس بقديم وقد وجب على هوّلا المختلفين اما اولاً فبانّ ما يوقى به على
 سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو فى كتاب
 طبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر القياسات المركبة من
 المقدّمات الذاتعة وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون فى امر العالم هل
 هو قديم ام محدث كما كانوا يتناظرون فى اللذة هل هى خير ام شرّ
 20 وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كل مسئلة بقياسات ذاتعة وقد بين
 ارسطو فى ذلك الكتاب وفى غيره من كتبه ان المقدّمة المشهورة لا يراعى
 فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح فى الجدل لذبه
 وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته فى الجدل ولصدقه فى البرهان فظاهر

انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثل الذى اتى به فى هذا الكتاب ء

ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ما يذكره فى كتاب السماء والعالم ان الكّل ليس له بدو زمانى فيظنّون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدّم فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية 5 واللاهية ان الزمان اما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدو زمانى انه لم يتكوّن اولا فأولا باجزائه كما يتكوّن البيت مثلا او الحيوان الذى يتكوّن اولا فأولا باجزائه فان اجزائه يتقدّم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فحال ان يكون لحدوثه بدو زمانى 10 ويصحّ بذلك انه اما يكون عن ابداع البارى جلّ جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ء

ومن نظر فى اقوابله فى الربوبية فى الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشبه عليه امره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر فى تلك الاقوابل اظهر من ان يخفى وهناك تبين ان الهيولى ابداعها البارى جلّ ثناؤه لا عن 15 شىء وانها تجسّمت عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين فى السمل الطبيعى ان الكّل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك فى العالم جملته يقول فى كتاب السماء والعالم ويستدلّ على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض ء

وقد بين هناك ايضا امر العلل كم فى واثبتت الاسباب الفاعلة وقد 20 بين هناك ايضا امر المكوّن والحركّ وانه غير المتكوّن وغير المتحركّ وكما ان افلاطون بين فى كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكوّن فانما يكون عن علّة مكوّنة له اضطرارا وان المتكوّن لا يكون علّة لكون ذاته كذلك

ارسطوطاليس يبين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهي ابدا البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثير اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من ان يكون 5 اما كثيرا واما لا شيء وان كان لا شيء لم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم ايضا من ذلك ان ما لا يتناهي اكثر مما لا يتناهي ثم يبين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم يبين ان 10 الواحد للحق هو الذي افاد سائر الموجودات الواحدية ثم يبين ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد تقدم الكثرة ثم يبين ان كل كثرة تقرب من الواحد للحق كان اول كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات الى القول في اجزاء العالم السماوية منها والروحانية ويبين بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع البارئ 15 لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد للحق ومبدع كل شيء على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية مثل طبمارس وبوليطيا وغير ذلك من سائر اقوابله وايضا فان حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعية انما يترقى فيها من البارئ جل جلاله في حرف اللام ثم 20 ينصرف راجعا في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات الى ان يسبق فيها وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل تظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفى الصانع وقدم العالم

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر اقوابل هذين الحكيمين في اثبات الصانع

استغنيانا لشهرتها عن احضارنا ايها في هذا الموضوع ولولا ان هذا
الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط فتى ما تنكبناه
كنا كمن ينهاى عن خلق وبلى بمثله لافرطنا فى القول وبيتنا انه ليس
لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطوائف من العلم
بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس⁵
وقبله لافلاطون. ولئن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل
العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يبدؤ على التفصيل الا على قدم
الطبيعية وبقائها ومن احب الوقوف على ذلك فليُنظر فى الكتب المصنفة
فى المبدآت والابخار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى
الاعاجيب عن قولهم بانها كان فى الاصل ماءً فحرك واجتمع زيد وانعقد¹⁰
منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود
والمجوس وسائر الامم ما يبدؤ جميعه على الاسحالات والتغاير الله هى
اصداق الابداع وما يوجد لجميعهم ما سيؤول اليه امر السموات والارضين
من طبيها ولقها وطرحها فى جهنم وتبديدها وما اشبه ذلك مما لا يدؤ
شىء منه على التلاشى المحض ولولا ما انقذ الله اهل العقول والازهان¹⁵
بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما من وضاحوا امر الابداع بحجج
واضحة مقنعة وانه ايجاد الشىء لا عن شىء وان كل ما يتكون من
شىء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشىء والعالم مبدع من غير شىء
فماله الى غير شىء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين الله
توجد كتبها مملوءة منها وخصوصا ما لهما فى الربوبية وفى مبادئ²⁰
الطبيعة فلان الناس فى حيرة ولبس غير ان لنا فى هذا الباب طريقا نسلكه
يتبين به امر تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو
ان البارى جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من

خردل ولا يفوت عنايته شىء من اجزاء العالم على السبيل الذى بيناه
 فى العناية من ان العناية الكليّة شائعة فى الجزئيات وان كل شىء من
 اجزاء العالم واحواله موضوع باوقف المواضع واتقنها على ما يدنو عليه
 كتب التشريجات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقويل الطبيعية وكل
 ٥ امر من الامور لثمة بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية
 الاتقان والاحكام الى ان يترقى من الاجزاء الطبيعية الى البرهانيات
 والسياسيات والشرعيات والبرهانيات موكولة الى اصحاب الازهان الصافية
 والعقل المستقيمة والسياسيات موكولة الى ذوى الاراء السديدة والشرعيات
 موكولة الى ذوى الالهامات الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات والفاظها
 ١٠ خارجة عن مقادير عقل الماخطين ولذلك لا يواخذون بما لا
 يطيقون تصوره ٤

فان من تصوّر فى امر المبدع الاول انه جسيم وانه يفعل بحركة وزمان ثم
 لا يقدر بذهنه على تصوّر ما هو الطف من ذلك واليق به ومهما توقم
 انه غير جسيم وانه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى
 ١٥ متصوّر البتة وان أُجبر على ذلك زاده غيبا وضللا وكان فيما يتصوره
 ويعتقده معذورا مصيبا ثم يقدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسيم
 وان فعله بلا حركة غير انه لا يقدر على تصوّر انه لا فى مكان وان
 اجبر على ذلك وكلف تصوّره تبدل فانه يترك على حاله ولا يساق الى
 غيرها، وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شىء يحدث لا عن شىء
 20 ويفسد لا الى شىء فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوّره وادراكه
 وتفهمه لا يجوز ان ينسب شىء من ذلك فيما هو فى موضعه الى الخطا
 والوهى بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين للحقيقة منشأها من
 عند الفلاسفة ان الذين مقدّمهم هذان الحكيمان اعنى افلاطون وارسطوطاليس

واما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فنشأها من عند اصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحى والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ايضاح الحاجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الخف وكان اقويله فى كيفية الابداع وتلخيص معناه باقويل هذين للكيمييين فستنكر ان يظنّ بهما فسادا يعترى ما يعتقدانه وان راييهما 5 مدخولان فيما يسلكانه ٤

ومن ذلك الصور والمثل التى تنسب الى افلاطون انه يثبتهما وارسطو على خلاف رايه فيهما وذلك ان افلاطون فى كثير من اقويله يرمى الى ان للموجودات صورا مجردة فى علم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذى يدثر ويفسد اءما هى هذه 10 الموجودات الله فى كائنة وارسطو ذكر فى حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما شتّع فيه على القائلين بالمثل والصور الله يقال انها موجودة قائمة فى علم الاله غير فاسدة وبيّن ما يلزمها من الشناعات انه يجب ان هناك خطوطا وسطوحا وافلاكا ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وانه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الأحنان واصوات مؤتلفة واصوات غير مؤتلفة وطبّ 15 وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة واشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفصلة وكليات وجزيئات ومواد وصور وشناعات اخر ينطق بها فى تلك الاقويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر الاقويل حيث اومانا اليها والى اماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتاويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فان 20 الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التى اذا سلكها طالب الخف لير يصلّ فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقويل هذين للكيمييين من غير ان يناحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشككة ٤

وقد نجد ان ارسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت
 الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة فى علم الربوبية فلا تخلو هذه الاقويل
 اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات اما ان يكون بعضها
 متناقضة بعضها واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان
 5 يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق
 عند ذلك وتتفق ، فلما ان يظن بارسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة
 هذه المعاني عنده اعنى الصور الروحانية انه يناقض نفسه فى علم واحد
 وهو العلم الربوبى فبعيد^٥ ومستنكر ، واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس
 له فهو ابعد جدا اذ الكتب اناطقة بتلك الاقويل اشهر من ان يظن
 10 ببعضها انه محوّل فبقى ان يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها
 ارتفع الشك والخيرة فنقول انه لما كان البارى جلّ جلاله بآئيته وذاته
 مباينا لجميع ما سواه وذلك لانه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه
 فى آئيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن
 بدّ من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من
 15 الواجب الضرورى ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها فى شىء من اوصافه
 معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما
 قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان
 وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حى علمنا انه حى^٦
 بمعنى اشرف لما نعلمه من الحى الذى هو دونه وكذلك الامر فى سائرهما
 20 ومهما استحكمت هذا المعنى وتمكن من ذهن المتعلم للفلسفة الله بعد
 الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطوطاليس ومن
 ملك سبيلهما فارجع الان الى حيث فارقتاه فنقول لما كان الله
 تعالى حيا موجدا لهذا العلم بجميع ما فيه فواجب ان يكون

عنده صور ما يريد ايجاده فى ذاته جلّ الله من اشتباهه ٤
وايضا فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدّل والتغيّر فاهو
بحيّه ايضا كذلك باقى غير دائر ولا متغيّر ولو لم يكن للموجودات صور وآثار
فى ذات الموجد لحيّ المرید فاهى الذى كان يوجدّه وعلى اى مثال ينكو
بما يفعله ويبدعه أما علمت أنّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل لحيّ 5
المرید لزمه ان يقول بان ما يوجدّه انما يوجدّه جزافا وتنكّسا وعلى غير
قصد ولا ينكو نحو غرض مقصود ارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى
عذا المعنى ينبغى ان تعرف وتنصّر اقاويل اولئك للحكماء فيما اثبتوه من
الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة فى اماكن اخر خارجة عن هذا
العالم فانها متى تصوّرت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير 10
متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بيّن للكيم ارسطو ما يلزم القائلين
بوجود العوالم الكثيرة فى كتبه فى الطبيعيات وشرح المفسّرون اقاويله بغاية
الابصاح وينبغى ان تتدبّر هذا الطريف الذى ذكرناه مرارا كثيرة فى
الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعرّف فى جميع ذلك وفى اهماله
الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ 15
الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعانى اللطيفة الشريفة العالية
عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور الكليانية الموجودة بالوجود
الطبيعى فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات سوى ما
فى مستعلة لما كان يوجد السبيل الى الفاظه ويتصوّر منها غير ما بشرته
لحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما 20
يوجد من الالفاظ واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبلال ان المعانى الالهية
التي يُعبر عنها بهذه الالفاظ هى بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيّله
وتنصّره ٤

وما يجرى هذا المجرى اقلويل افلاطون في كتاب طبيماوس من كتبه
 في امر النفس والعقل وان لكل واحد منهما علما سوى علم الآخر وان تلك
 العوالم متتالية بعضها اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال لما اشبه ذلك ومن
 الواجب ان نتصور منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيزه
 5 وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكانا وللنفس مكانا وللبارى تعالى مكانا
 بعضها اعلى وبعضها اسفل كما يكون للجسام فان ذلك ما يستنكره
 المبتدئون بالفلسف فكيف المرتاضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل
 الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما هو على ما يقال
 علم للجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها ،
 10 وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس
 انما اراد به افاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس
 النفس بمفصلاتها والتفصيل عند احساسها ، اجتمعاتها وتحصيلاتها ما
 يودعه ايها من الصور الدائرة الفاسدة ، وكذلك سائر ما يجرى مجراها
 من معونة العقل للنفس و اراد بافاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة
 15 والانسباق نحو ما ينفعها ما به قوامها ومنه التذانها والتلطف بها وسائر
 ما اشبه ذلك ،

واراد برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها ان النفس ما
 دامت هذه العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو
 محلها كانها تشتاق الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد
 20 اطلقت من محبس مؤذ الى حيزها الملائم المشاكل لها ، وعلى هذه الجهة
 ينبغي ان يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني
 بدقتها ولطفها تمتعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعمالها
 للكيم افلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بينه للكيم ارسطو

في كتبه في النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة هو اشرف اجزاء النفس وانسه هي بالفعل ناجزة وبه تعلم الالهيات ويعرف البارى جلّ ثناؤه فكانه اقرب الموجودات اليه شرفا ولطفا وصفاء لا مكانا وموضعا ثم تتلوه النفس لانها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة ان لها حواس طبيعية فكانها متحدة من احد طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالبارى جلّ ٥ وعزّ على السبيل الذي ذكرناه ومن الطرف الاخر متحدة بالطبيعة وكانت الطبيعة تتلوها كيانة لا مكانا فعلى هذا السبيل وعلى ما يشاكلها ما يعسر وصفها قولا ينبغى ان تعلم ما يقوله افلاطون في اقاويله فانها مهما أُجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدى الى القول بان بينه وبين ارسطو اختلافا في هذا المعنى ألا ترى ان ارسطو حيث يريد 10 ان يبين من امر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجروا ويتشددت في القول ويخرج مخرج الغار على سبيل التشبيه ٥

وذلك في كتابه المعروف بأولوجيا حيث يقول انى ربما خلوت بنفسى كثيرا وخلعت بدنى فصرت كانى جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلنا فى ذاتى وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواى فاكون العلم والعالم 15 والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا فاعلم عند ذلك انى من العالم الشريف جزو صغير فانى لمأحيا فاعل فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الاخر فصرت كانى هناك متعلق بها فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما يكمل اللسن عن وصفه والاذان عن سمعه فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغت طاقتى ولم 20 اقر على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجت عنى الفكرة تلكه النور وتذكرت عند ذلك اخى ايرقليطوس من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى علم العقل ٥

هذا في كلام له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكلياني عن ادراك ما عنده واوضحه ٤

فن اراد ان يقف على يسير ما اوماؤا اليه فان الكثير منه عسير وبعيد فليلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة لعله يدرك بعض 5 ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا هذا ممن لم يكن قصدهم للحق بل كان كدتم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصد التام على الكشف والايصاح فأتا مع شدة العناية بذلك نعلم أنا لم نبلغ من الواجب فيه الا ايسر اليسير لان الامر في نفسه صعب ممنوع جدا ٤

10 وما يُظنّ بالحكيم اقلاطون وارسطو انهما لا يربانه ولا يعتقدانه امر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فسد بهما فان ارسطو صرح بقوله ان المكافاة واجبة في الطبيعة ويقول في رسالته للث كتبها الى والدة الاسكندر حين بلغها بغية وجرعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها واول تلك الرسالة فاما شهود الله في ارضه للث في الانفس العاملة فقد تطابقت على 15 ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الآثار المدوحة فقد رسمت له في عيون اماكن الارض واطراف مساكن الانفس بين مشارفها ومغاربها ولن يوق الله احدا ما آتاه الاسكندر الا من اجتناب واختيار والخير من اختاره الله تعالى ٤ فانهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك فيه والاسكندر اشهر الماضين والخبرين دلائل 20 واحسنهم ذكرا واحمدهم حيوة واسلمهم وفاة ٤ يا والدة اسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبن ما يبعدك عنه ولا تجلبى على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار واحرصى على ما يقربك منه واول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل

ديوس ، فهذا وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على انه كان يوجب
المجازاة معتقدا ،

واما افلاطون فانه اودع اخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث
والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال خيرها
وشرها ،

5

فن تأمل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد
الصراح اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاهام المدخولة واكتساب
الوزر بما ينسب الى هؤلاء الافاضل مما لم منه براء وعنه معزل وعند هذا
الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه من الجمع بين رأبي للحكيم افلاطون
وارسطاليس ،

10

والحمد لله حق حمده والصلوة على النبي محمد خير خلقه وعلى
الطاهرين من عشرته والطيبين من ذريته امين ،

ب

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلم الثاني ابي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابي في اغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة ٥

قال قصدا في هذه المقالة هو ان نندل على الغرض الذى يشتمل عليه كتاب ارسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الاول لانه في له ان كثير من الناس سبق الى وهمهم ان فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في البارى سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد اكثر الناظرين 10 فيه يتحير ويصل ان نجد اكثر اللام فيه خاليا عن هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاما خاصا بهذا الغرض الا الذى في المقالة الحادية عشر منه لانه عليها علامة اللام ٥

ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر 15 الكتاب بل ان وجد فلمقالة اللام للاسكندر غير تام ولثامسطيوس تاما واما المقالات الاخر فلما ان لم تشرح واما ان لم تبغ الى زماننا على انه قد يظن اذا نظر فى كتب المتأخرين من المشائين ان الاسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ٥

وحن نريد ان نشير الى الغرض الذى فيه والى الذى يشتمل عليه 20 كل مقالة منه ٥

فنقول ان العلوم منها جزئية ومنها كلية والعلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات او بعض الموهومات ويختص نظرها باعراضها

الخاصة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو للجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادئ تلك ولواحقه وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها في مبادئه ولواحقه ومن جهة ما هو كذلك وكذلك علم الحساب في العدد وعلم الطب في الابدان الانسانية من جهة ما تصح وتمرض وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات ٥

واما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشئ العلم لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفى انواعه ولواحقه وفى الاشياء الله لا تعرض بالتخصيص لشيء شىء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر 10 والقوة والفعل والتسام والناقص وما يجرى مجرى هذه وفى المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشئ الذى ينبغى ان يسمى باسم الله جل جلاله وينبغى ان يكون العلم الكلى علما واحدا فانه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص والعلم الذى له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم اخر هو علم جزئى فكلا العلمين جزئيان 15 وهذا خلف فلئن العلم الكلى واحد فينبغى ان يكون العلم الالاهى داخلا فى هذا العلم لان الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود فلقسم الذى يشتمل منه على اعطاء مبدأ الموجود ينبغى ان يكون هو العلم الالاهى لان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعية بل هى اعلى من الطبيعية عموما فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة 20 فهذا واجب ان يسمى علم ما بعد الطبيعة والعلم التنعالمى وان كان اعلى من علم الطبيعة ان كانت موضوعاته منجردة عن المواد فليس ينبغى ان يسمى علم ما بعد الطبيعة لان تجرد موضوعاته عن المواد

وهى لا وجودى واما فى الوجود فليس لها وجوداً الا فى الامور الطبيعية واما موضوعات هذا العلم فنها ما ليس له وجود البتة فى الطبيعيات لا وهمى ولا حقيقى وليس انما جردتها اليوم عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انما مجردة ، ومنها ما يوجد فى الطبيعيات ^٥ وان كان يتوهم مجرداً عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعرق عنها وجودها ويكون امورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات وتغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فاذن العلم المستحق بان يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاول لهذا العلم هو الوجود ^{١٠} المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحداً فى هذا العلم ايضا النظر فى العدم والتثيرة ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر فى الاشياء التى تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشر للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة واقسام كل واحد من هذه وكذلك فى انواع ^{١٥} العدم والتثيرة ثم فى لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلّة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتنسوى والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والتثيرة ثم فى مبادئ كل واحد من هذه ويتشعب ذلك وينقسم الى ان يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهى هذا العلم وتتبين فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها ،

فهذه جميع الاشياء التى نبحث عنها فى هذا العلم 20

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والطبة للكتاب

فى ابانة ان اقسام العلل كلها ينتهى الى علّة اولى ،

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة فى هذه المعانى
وابانة وجه الترميىص فيها واقامة الحُجج المتقابلة عليها ليكون للذهن
تنبيه على نحو الطلب ؄

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهى المعانى اللة
ينظر فيها وفى الاعراض الخاصة به وهى اللة عددناها 5

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدرّ عليه بكل واحد من الالفاظ
الدالة على موضوعات هذا العلم وانواع موضوعاته ولو احقها بالتواطؤ
كانت او بالتشكيك او بالاشترك الحقيقى ؄

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية
الثلاثة اللة هى الطبيعية والرياضية والالاهية وانها ثلاثة فقط وتعريف 10
امر العلم الالاهى انه داخل فى هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان
له النظر فى الهية اللة تقال بالذات لا فى الهية اللة تقال بالعرض وانها
كيف تشارك للجدل وصناعة المغالطين ؄

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول فى الهية اللة تقال بالذات
ولا سيما فى الجوهرية وتفصيل اقسام الجوهر وانها هيوى وصورة ومركب 15
وان للحد الحقيقى ان كان للموجودات فلاى الموجودات فان كان للجوهر
فلاى للجواهر وكيف تحدّ بالمركبات واى الاجزاء يوجد فى للحدود واى
الصور يفرق وابها لا يفرق وان لا وجود للمثل ؄

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول فى الصور
الافلاطونية وغناء المتكونات عنها فى التكوّن وتحقيق القول فى حدود 20
المفارقت اذا وجدت وان حدودها ذواتها ؄

المقالة الثامنة فى القوة والفعل وفى تقدم المتقدم منها ؄

المقالة التاسعة فى الواحد والكثير والغير والمخالف والصدّ ؄

المقالة العاشرة فى تمييز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه ،
 المقالة الحادية عشر فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وأنه
 علم بالذات حق الذات وفى الموجودات المفارقة لله بعده وفى كيفية
 ترتيب وجود الموجودات عنه ،

٥ المقالة الثانية عشر فى مبادئ الطبيعيات والتعليميات ،
 هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن اقسامه ،

ج

* مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي *

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة، الأول الشئ الذى به يقول الجمهور
 فى الانسان انه عاقل، الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على السنتم
 فيقولون هذا ما يوجب العقل وينفيه العقل، والثالث العقل الذى
 يذكره ارسطوطليس فى كتاب البرهان، والرابع العقل الذى يذكره فى 5
 المقالة السادسة من كتاب الاخلاق، والخامس العقل الذى يذكره فى
 كتاب النفس، والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة،
 * 1 * اما العقل الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل فان مرجع
 ما يعنون به هو الى التعقل وذلك انهم ربما قالوا فى مثل معونة انه كان
 عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل محتاج الى دين 10
 والدين عندهم هو الذى يظنون انه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون بالعاقل
 من كان فضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر من خير
 او يجتنب من شر ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد
 الروية فى استنباط ما هو شر بل يسمونه ما كرا او داهيا واشباه هذه
 الاسماء وجودة الروية فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى 15
 استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل فهو لا انما يعنون بالعقل المعنى
 الكلى ما يعنيه ارسطوطليس بالتعقل واما من سمى معونة عاقلا فانه اراد
 به جودة الروية فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق
 وهؤلاء متى وقفوا فى امر معونة او امثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم
 هل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا وكان يستعمل جودة رويته فيما هو 20
 عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عن يستعمل جودة

رويته في فعل الشر هل يسمى داهيا او ماكرا او ما اشبه هذه الاسماء
 لم يمنعوه هذا الاسم فن قول هؤلاء يلزم ايضا ان يكون العقائل انما يكون
 عقلا مع جودة رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته في الافعال
 الفضيلة لتفعل وفي الاعمال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقل فالجمهور لما
 كانوا فيما يعنونوه بهذا الاسم طائفتين طائفة تعطى من قبل نفسها ان
 انعادل ليس يكون عقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ في جودة
 الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عقلا والطائفة الاخرى الله
 تسمى الانسان لجودة رويته فيما ينبغي ان يفعل بالجملة عقلا فانها متى
 رجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي ان يفعل من شر
 هل يسمونه عقلا توقفوا وامتنعوا صار مرجع للجمهور باسم فيما يعنونوه
 بالعقل الى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند ارسطو طاليس هو جودة
 الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل من افعال الفضيلة في حين ما يفعل
 وعارضة اذا كان مع ذلك فاضلا ،

* ٢ * واما العقل الذي يرتده المتكلمون على السنتم فيقولون في
 15 الشئ هذا ما يوجب العقل او ينفيه العقل او يقبله العقل او لا يقبله
 العقل فاما يعنون به المشهور في بادي الراى عند الجميع فان بادي
 الراى المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل وانت تبين ذلك متى
 انه تقربت شيئا شيئا مما يخاطبون فيه وبه او مما يكتبونه في كتبهم
 ويستعملون فيه هذه اللفظة ،

20 * ٣ * واما العقل الذي يذكره ارسطو طاليس في كتاب البرهان فانه
 انما يعنى به قوة النفس الله بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية
 الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او
 من صباه ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فان

هذه القوة جزئاً ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لا بفكر ولا بتأمل اصلا واليقين بالمقدمات التي صغتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية ٤

* ٤ * واما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق

- فانه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواطبة على اعتياد شيء 5
 مما هو في جنس جنس من الامور وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الامور وعلى طول الزمان اليقين بقضاياها ومقدمات في الامور الارادية التي شانها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك للجزء من النفس سماه العقل في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التي تحصل للانسان بهذا الوجه وفي ذلك للجزء من اجزاء النفس هي مبادئ المتعقل والداعي 10
 فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التي من شانها ان تؤثر او تجتنب، ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالمتعقل كنسبة تلك القضايا الاولى التي مذكورة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك المبادئ لاحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شانها من الامور النظرية ان يعلم ولا يغفل كذلك هذه المبادئ للمتعقل والداعي فيما شانها ان 15
 يستنبط من الامور الارادية العملية، وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يتزايد مع الانسان طول عمره فيتمكن فيه تلك القضايا وينضاف اليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبل ويتفاضل الناس في هذا للجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتا، ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الامور صار ذا 20
 رأي في ذلك للجنس ومعنى ذي الرأي هو الذي اذا اشار بشيء ما قبل رأيه ذلك من غير ان يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشورته مقبولة وان لم يقم على شيء منها برهاناً ولذلك قلما يصير

وهى لا وجودى واما فى الوجود فليس لها وجوداً الا فى الامور الطبيعية واما موضوعات هذا العلم فنها ما ليس له وجود البتة فى الطبيعيات لا وهمى ولا حقيقى وليس انما جردتها اليوم عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انما مجردة ، ومنها ما يوجد فى الطبيعيات ٥ وان كان يتوهم مجرداً عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعرب عنها وجودها ويكون امورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فان العلم المسحق بان يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاول لهذا العلم هو الوجود 10 المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحداً فى هذا العلم ايضا النظر فى العدم والكلثة ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر فى الاشياء التى تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشر للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالنسبة واقسام كل واحد من هذه وكذلك فى انواع 15 العدم والكثير ثم فى لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلّة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتنسوى والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثير ثم فى مبادئ كل واحد من هذه وينشعب ذلك وينقسم الى ان يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهى هذا العلم وتتبين فيه مبادئ جميع انعلوم الجزئية وحدود موضوعاتها

فهذه جميع الاشياء التى نبحث عنها فى هذا العلم 20

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والطبعة للكتاب فى ابانة ان اقسام العلل كلها ينتهى الى علّة اولى ،

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة فى هذه المعانى
وابانة وجه التعويض فيها واقامة الحجج المتقابلة عليها ليكون للذهن
تنبيه على نحو الطلب ٤

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وفى المعانى التى
ينظر فيها وفى الاعراض الخاصة به وهى التى عددها ٥

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدلّ عليه بكل واحد من الالفاظ
الدالة على موضوعات هذا العلم وانواع موضوعاته ولو احققها بالتواطؤ
كانت او بالتشكيك او بالاشترك الحقيقى ٥

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصل الذاتية بين العلوم النظرية
الثلاثة التى هى الطبيعية والرياضية والالهية وانها ثلاثة فقط وتعريف 10
امر العلم الالهى انه داخل فى هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان
له النظر فى الهوية التى تقال بالذات لا فى الهوية التى تقال بالعرض وانها
كيف تشارك للجدل وصناعة المغالطين ٥

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات
ولا سيما فى الجوهرية وتفصيل اقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركب 15
وان الحد الحقيقى ان كان للموجودات فلاى الموجودات فان كان للجوهر
فلاى الجوهر وكيف تحدد بالمركبات واتى الاجزاء بوجود فى الحدود واى
الصور يفارق وايها لا يفارق وان لا وجود للمثل ٥

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول فى الصور
الافلاطونية وغناء المتكونات عنها فى التكوّن وتحقيق القول فى حدود 20
المفارقت اذا وجدت وان حدودها ذواتها ٥

المقالة الثامنة فى القوّة والفعل وفى تقدم المتقدم منهما ٥

المقالة التاسعة فى الواحد والكثير والغير والخلاف والصدّ ٥

المقالة العاشرة فى تمييز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه ،
 المقالة الحادية عشر فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وأنه
 علم بالذات حق الذات وفى الموجودات المفارقة لله بعده وفى كيفية
 ترتيب وجود الموجودات عنه ،

5 المقالة الثانية عشر فى مبادئ الطبيعيات والتعليميات ،
 هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن اقسامه ،

ج

* مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي *

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة، الأول الشئ الذي به يقبل الجمهور في الانسان انه عاقل، الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على السننهم فيقولون هذا ما يوجب العقل وينفيه العقل، والثالث العقل الذي يذكره ارسطوطليس في كتاب البرهان، والرابع العقل الذي يذكره في 5 المقالة السادسة من كتاب الاخلاق، والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس، والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة، * 1 * اما العقل الذي يقبل به للجمهور في الانسان انه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل وذلك انهم ربما قالوا في مثل معونة انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل محتاج الى دين 10 والدين عندهم هو الذي يظنون انه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيّد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شرّ ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيّد الروية في استنباط ما هو شرّ بل يسمونه ما كرا او داهيا واشباه هذه الاسماء وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي 15 استنباط ما هو شرّ ليجتنب هو تعقل فهو انما يعنون بالعقل المعنى الكلى ما يعنيه ارسطوطاليس بالتعقل واما من سمى معونة عاقلا فانه اراد به جودة الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق وهؤلاء متى وقفوا في امر معونة او امثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريفاً وكان يستعمل جودة رويته فيما هو 20 عندهم شرّ توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فلذا سئلوا عن يستعمل جودة

المقالة العاشرة في تمييز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه ،
 المقالة الحادية عشر في مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وأنه
 عالم بالذات حق الذات وفي الموجودات المفارقة لآلته بعده وفي كيفية
 ترتيب وجود الموجودات عنه ،

5 المقالة الثانية عشر في مبادئ الطبيعيات والتعليميات ،
 ، هذه هي الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن اقسامه ،

* مقالة في معلق تعقد لمعناه لتعلق اندرنا *

اسم العقل يقلد على شيء كثيرة - لأجل انسى - ندى مد غير طبيعي
 في الانسان انه عقل، اتفق تعقد لى بركه لتتلمذ عن اسمه
 فيقولون هذا ما يوجب تعقد وينفد تعقد. ولتنت تعقد مد
 يذكره ارسطو طاليس في كتاب نرى - ولرب تعقد لى بدى ذ
 المقالة السادسة من كتب الاحترق. يخبر تعقد لى بدى ذ
 كتاب النفس، والسلسل تعقد لى بدى ذ كتب بعد تصيغه.
 * ١٠ * اما العقل الذى يقوله حبيب في التفسير. لتعقد في مرت
 ما يعنون به هو الى التعقل وندك لندة وما فى شى من حى نك
 عقلا وما امتنعوا ان يسموه عقلا ويقولون ان تعقد لى بدى ذ
 والذين عندهم هو الذى يظنون انه هو لتعقد لى بدى ذ
 من كل فاضلا جيد الروية فى استنباط مدى نرى
 او يجتنب من شر ويمتنعون ان يوهوا هذا النسخى من من
 الروية فى استنباط ما هو شر بل يسمونه من نرى
 الائمة وجودة الروية فى استنباط ما هو فى خفيفه حى
 استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقد فيولا نرى
 اللكى ما يعنيه ارسطو طاليس بالتعقل وان من شى
 به جودة الروية فى استنباط ما ينبغى ان يوهوا نرى
 وهؤلاء متى وقفوا فى امر معونة او امثاله بل يوهوا نرى
 هل يستون بهذا الاسم من كان شربا وكن يستعد حى
 عندهم شر توقوا وامتنعوا من تسميته عقلا فقا شو عن

رويته في فعل الشر هل يسمى داهيا او ماكرا او ما اشبه هذه الاسماء
 لم يمنعوه هذا الاسم من قول هؤلاء يلزم ايضا ان يكون العاقل انما يكون
 عقلا مع جودة رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته في الافعال
 الفضيلة لتفعل وفي الافعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقل فالجمهور لما
 5 كانوا فيما يعنون به هذا الاسم طائفتين طائفة تعطى من قبل نفسها ان
 العاقل ليس يكون عقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ في جودة
 الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عقلا والطائفة الاخرى التي
 تسمى الانسان لجودة رويته فيما ينبغي ان يفعل بالجملة عقلا فانها متى
 رجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي ان يفعل من شر
 10 هل يسمونه عقلا توفقوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور باسم فيما يعنون به
 بالعاقل الى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند ارسطو طاليس هو جودة
 الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل من افعال الفضيلة في حين ما يفعل
 وعارضا واذ كان مع ذلك فاضلا

* ٢ * واما العقل الذي يرده المتكلمون على السننم فيقولون في
 15 الشئ هذا ما يوجب العقل او ينفيه العقل او يقبله العقل او لا يقبله
 العقل فاما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع فان بادي
 الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل وانت تبين ذلك متى
 استقرت شيئا شيئا ما يخاطبون فيه وبه او ما يكتبونه في كتبهم
 ويستعملون فيه هذه اللفظة

20 * ٣ * واما العقل الذي يذكره ارسطو طاليس في كتاب البرهان فانه
 انما يعنى به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية
 الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او
 من صباه ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فان

هذه القوة جزئاً ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمّل
اصلاً واليقين بالمقدّمات التي صفتها النصفه التي ذكرناها وتلك المقدّمات هي
مبادئ العلوم النظرية ،

* ٤٠ * واما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق

- فانه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء 5
ما هو في جنس جنس من الامور وعلى طول تجرّبة شيء شيء ما هو في
جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدّمات في الامور
الارادية التي شأنها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك للجزء من النفس سمّاه
العقل في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التي تحصل للانسان
بهذا الوجه وفي ذلك للجزء من اجزاء النفس هي مبادئ المتعقل والداعي 10
فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التي من شأنها ان تؤثر او
تجتنب ، ونسبة هذه انقضائها الى ما يستنبط بالمتعقل كنسبة تلك القضايا
الأولى التي في مذكرة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك
المبادئ لاحتجاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الامور النظرية
ان يعلم ولا يغفل كذلك هذه المبادئ للمتعل والداعي فيما شأنه ان 15
يستنبط من الامور الارادية العملية ، وهذا العقل المذكور في المقالة
السادسة من كتاب الاخلاق يتزيد مع الانسان طول عمره فيتمكّن فيه
تلك القضايا وينصاف انبيها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدّم
قبل ويتفاضل اناس في هذا للجزء من النفس الذي سمّاه عقلاً تفاضلاً
متفاوتاً ، ومن تكاملت فيه هذه انقضائها في جنس ما من الامور صار ذا 20
رأى في ذلك للجنس ومعنى ذي الرأي هو الذي اذا اشار بشيء ما
قبل رأيه ذلك من غير ان يُطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون
مشوراته مقبولة وان لم يقم على شيء منها برهاناً ولذلك قلّمنا بصير

الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ولان يتمكن فيه من تلك القضايا ، والمتكلمون يظنون بالعقل انذى يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذى ذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان ونحو هذا يؤمنون ٥ ولكنك اذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الاول تجدها كلها مقدمات مآخوذة من بلى الراى المشترك فلذلك صاروا يؤمنون شيئا ويستعملون غيره ٦

* ٥٠ * اما العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب النفس فانه جعله على اربعة اقسام عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعلى ،
 10 والعقل انذى هو بالقوة هو نفس ما او جزؤ نفس او قوة من قوى النفس او شىء ما ذاته معدة او مستعدة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فاجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها لانه فيها وجودها الا ان تصير صوراً فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً فى هذه الذات 15 فى المعقولات ، ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات لانه انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فاننقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كما فى باسرها فى 20 تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء فى تلك الذات لانه تشبه مادة وموضوع لتلك الصورة وتفرق سائر المواد للجسمانية بان المواد الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور

المعقولات حتى تكون لها ماهية مناكزة وللصور لث فيهما ماهية مناكزة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة انى تخلف بها شمعة ما مكعبة او مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها باسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها من غير ان يكون لها احياز 5
بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغى ان تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات لث سماها ارسطوطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة فهى ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة ٤

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذى ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل ، فاذا حصلت فيه المعقولات لث انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهى اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت صوراً لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالثى ٥ بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل 15 شىء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شىء غير ان المعقولات صارت صوراً لها على انها صارت ٥ بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه ٤

والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل ان تصير معقولات بالفعل هى صور فى مواد ٥ من خارج النفس واذا حصلت معقولات 20 بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هى صور فى مواد فوجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ووجودها فى نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها

فهى مرةً اَيْن ومرةً متى ومرةً ذات وضع واحيانا هى كم واحيانا هى
 مكيفةً بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحيانا تنفعل واذا حصلت
 معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها
 وجودا اخر ليس ذلك الوجود اذ صارت هذه المقولات او كثير منها يفهم
 5 معانيها فيها على احواء غير تلك الاحواء، مثل ذلك الابن المفهوم فيها
 فانك اذا تأملت معنى الابن فيها اما ان لا تجد فيها شيا من معانى الابن
 اصلا واما ان تجعل اسم الابن بفهمك فيها معنى اخر وذلك المعنى على
 نحو اخر،

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم
 10 وعدت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات، وشان الموجودات
 كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات فاذا كان كذلك لم يمتنع ان
 تكون المعقولات من حيث هى معقولات بالفعل وهى عقل بالفعل ان تعقل
 ايضا فيكون الذى يعقل حينئذ ليس هو شيا غير الذى هو بالفعل
 عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له
 15 وقد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة
 الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول الثانى صار
 عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثانى، اما اذا حصل عقلا بالفعل
 بالاضافة الى المعقولات كلها وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات
 بالفعل فانه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا
 20 خارجا عن ذاته بل انما يعقل ذاته ويبين انه اذا عقل ذاته من حيث
 ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته شيا موجود وجوده فى
 ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما
 وجوده وهو معقول هو وجوده فى ذاته فان تصير هذه الذات معقولة

بالفعل وان لم تكن فيما قبل ان تعقل معقولة بالقوة بل كانت معقولة
 بالفعل الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقلٌ بالفعل
 ومعقولٌ بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولا فانها
 عقلت اولا على انها انتزعت عن مَادَّهَا التي كان فيها وجودها وعلى
 انها كانت معقولاتٍ بالقوة وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود 5
 المتقدم بل وجودها مفارقي لموادها على انها صور لا في موادها وعلى انها
 معقولات بالفعل ، فالعقل بالفعل متى عَقَلَ المعقولات لث في صور له من
 حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقوله اولا انه العقل
 بالفعل هو الآن العقل المستفاد فاذا كانت ههنا موجوداتٌ هي صورٌ لا
 في موادٍ ولم تكن قط صوراً في موادٍ فان تلك اذا عقلت صارت موجودةً 10
 وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل ان تعقل فان قولنا ان يعقل
 الشيء اولا هو ان تنتزع الصور التي في المواد عن موادها وتصير لها وجودا
 اخر غير وجودها الاول ،

فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم تحتج تلك الذات الى
 ان تنتزعها عن مواد اصلا بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثال ما 15
 تصادف ذاتها (من حيث هو عقل بالفعل) معقولات لا في موادها فتعقلها
 فيصير وجودها (من حيث هي معقولة) عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان
 لها من قبل ان تعقل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي
 هي صور لا في موادها اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي
 معقولة لنا ، فالقول في الذي هو منا بالفعل عقلٌ والذي هو فينا بالفعل 20
 عقل هو القول بعينه في تلك الصور لث ليست في موادها ولا كانت فيها
 اصلا فان الوجه الذي به نقول فيما هو فينا بالفعل عقل انه فينا فعلى
 ذلك المثال ينبغي ان يقال في تلك الصور انها في العالم ، وتلك الصور اما

يمكن ان تعقل على التمام بعد ان تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل او
 جلتها ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير
 كلها صوراً! للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه بموضوع
 لتلك ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذى بالفعل والعقل
 ٥ الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذى بالفعل
 صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيهة بمادة ، فعند ذلك تبتدى الصور
 فى الاحتياط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت تترقى
 قليلا قليلا الى ان تغارق الموان شيا شيا وقليلا قليلا باحاء من المفارقة
 متفاضلة فان كانت الصور التي لا فى مادة اصلا ولم تكن ولا تكون فى مادة
 10 اصلا متفاضلة فى الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما فى الوجود وان ما
 كان اكملها على هذا الطريف صورة لما هو انقص الى ان تنتهى الى ما هو
 انقص وهو العقل المستفاد ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات
 والى ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال
 تنحط الى ان تبلغ الى صور الاسطقسات التى فى اخس الصور فى الوجود
 15 وموضوعها اخس الموضوعات وهى المادة الاولى فاذا ارتقت من المادة الاولى
 رتبة رتبة فاما تترقى الى الطبيعة التى فى صور جسمانية فى مواد هيولانية
 الى ان تترقى الى تلك الذات ثم الى ما فوق ذلك حتى اذا انتهت الى العقل
 المستفاد انتهى الى ما هو شبيه بالنجوم والحد الذى انيه تنتهى الاشياء
 التى تنسب الى الهيولى والمادة واذا ارتقى منه وانما يرتقى الى اول رتبة
 20 الموجودات المفارقة واول رتبته رتبة العقل الفعال ٥

* ٦ * واما العقل الفعال الذى ذكره ارسطوطاليس فى المقالة الثالثة
 من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون اصلا وهو
 بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذى جعل

تلك الذات **الله** كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات **الله** كانت
معقولات بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل انفعال الى العقل انذى
بالقوة كنسبة الشمس الى العين **الله** هي **بَصَرٌ** بالقوة ما دامت في الظلمة
ومعنى الظلمة عو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف
هو الاستنارة عن محاذاة منير فاذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما 5
جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيرا بالفعل وصارت الالوان
مرئية بالفعل بل نقول ان البصر ليس انما صار بصيرا بالفعل بل ان حصل
فيه الضوء والاشفاف بالفعل بل لانه اذا حصل له الاشفاف بالفعل حصلت
فيه صور المرئيات وحصل صور المرئيات في البصر صار بصيرا بالفعل ولانه
توصل قبل ذلك بشعاع الشمس او غيره ان صار مشفا بالفعل وصار الهواء 10
المماس له ايضا مشفا بالفعل صار حينئذ ما هو مرئي بالقوة مرئيا بالفعل
فلبداً الذي به صار البصر بصيرا بالفعل بعد ان كان بصيرا بالقوة
وصارت المبصرات **الله** كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الاشفاف الذي
حصل في البصر عن الشمس ، فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات **الله**
في عقل بالقوة شىء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر وذلك 15
الشىء يعطى اليه العقل الفعالي فيصير مبدأ به تصير المعقولات **الله** كانت
بالقوة معقولات له بالفعل وكما ان الشمس هي **الله** تجعل العين بصيرا
بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطىها من الضياء كذلك العقل
الفعال هو انذى جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما اعطاه من ذلك
المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ، والعقل الفعالي هو 20
نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تنزل ولا تنال الا ان
وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في
العقل الذي هو بالفعل وذلك ان الاخس في العقل الذي بالفعل كثيراً

ما يترتب فيكون اقدم من الاشرف من قبل ان ترقينا نحن الى الاشياء
 الله في اكمل وجودا وكثيرا ما يكون من الاشياء لله هي انقص وجودا
 على ما تبين في كتاب البرهان اذ كنا انما نترقى عن الاعرف عندنا الى
 ما هو مجهول وما هو اكمل وجودا في نفسه هو اجهل عندنا اعنى ان
 5 جهلنا به اشدّ فلذلك نضطرّ الى ان يكون ترتيب الموجودات في العقل
 الذى بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعّال والعقل الفعّال
 يعقل اولا من الموجودات الاكمل فلاكمل فان الصور لله هي اليوم في
 موادّ هي في انعقل الفعّال صور منتزعة لا انها كانت موجودة في موادّ
 فانترعت بل لم تنزل تلك الصور فيه وانما اتحدت في امر المادّة الاولى وسائر
 10 الموادّ بان اعطيت الصور لله في العقل الفعّال والموجودات لله قصد ايجادها
 قصدا اولا فيما لدينا وهى تلك الصور غير انها لما لم يكن ايجادها هنا
 الا في الموادّ كونت هذه الموادّ وهذه الصور في انعقل الفعّال غير منقسمة
 وهى في المادّة منقسمة وليس يستنكر ان يكون انعقل الفعّال هو غير
 منقسم او يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطى المادّة اشباه ما في جوهره
 15 فلا تقبله المادّة الا منقسما وهذا قد بينه ارسطوطاليس في كتاب
 النفس ايضا

تمت المقالة والحمد لواهب الخير والعاصم عن الضلالة ء

بسم الله الرحمن الرحيم توكلت على الله

- رسالة لابي نصر الفارابي فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ،
قال ابو نصر الفارابي الاشياء التي يحتاج الي تعلمها ومعرفتها قبل تعلم
الفلسفة التي اخذت عن ارسطو فهي تسعة اشياء ،
- 5 الاول منها اسماء الفرق التي كانت في الفلسفة ، والثاني معرفة غرضه في
كل واحد من كتبه ، والثالث المعرفة بالعلم الذي ينبغي ان يبدأ به في
تعلم الفلسفة ، والرابع معرفة الغاية التي يقصد اليها تعلم الفلسفة ،
والخامس معرفة السبيل التي يسلكها من اراد الفلسفة ، والسادس المعرفة
10 بنوع كلام ارسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه ، والسابع معرفة
السبب الذي دعا ارسطو الى استعمال الاغصان في كتبه ، والثامن معرفة
الحال التي يجب ان يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة ،
والتاسع الاشياء التي يحتاج اليها من اراد تعلم كتب ارسطو ،
- 15 ا فاما اسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فثلاثة من سبعة اشياء
احدها من اسم الرجل المعلم للفلسفة ، والثاني من اسم البلد الذي كان
مبدأ ذلك المعلم ، والثالث من اسم الموضوع الذي كان يعلم فيه ، والرابع
من التدبير الذي كان يتدبر به ، والخامس من الاراء التي كان يراها اصحابها
في علم الفلسفة ، والسادس من الاراء التي كان يراها اهلها في الغاية التي
يقصد اليها في تعلم الفلسفة ، والسابع من الافعال التي كانت تظهر عنه
20 في تعلم الفلسفة ،
- فما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة ففرقة اصحاب
فوثاغورس ، واما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف

ففرقة اصحاب ارسطيفوس الذى من اهل قورينا، واما الفرقة المسماة من اسم الموضوع الذى كان يعلم فيه الفلسفة ففرقة اصحاب كروسيفس و٥ اصحاب الرواق واما سُموا بذلك لان تعلمهم كان فى رواق هيكل آثينيه، واما الفرقة اللة سميت من تدبير اصحابها واخلاقهم ففرقة اصحاب ديوجانس ٥ ويعرفون بالكلاب لانهم كانوا يرون اضرآح الفرائض المفترضة فى المدن على الناس ومحبة اقربهم واخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس واما يوجد هذا الخلف للكلاب فقط، واما الفرقة المسماة من الارآه اللة كانت يراها اصحابها فى الفلسفة فهى الفرقة اللة تنسب الى فورن واصحابه وتسمى المانعة لانهم يرون منع الناس من العلم، واما الفرقة اللة سميت من الارآه اللة كان يراها 10 اهلها فى الغاية اللة يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى الفرقة المنسوبة الى افيغوروس واصحابه وتدعى فرقة اللذة وذلك ان هؤلاء كانوا يرون ان غاية الفلسفة المقصود اليها هى اللذة اللة تتبع معرفتها، واما الفرقة المسماة من الافعال اللة كانت تظهر من اصحابها فالمشآؤون وهم اصحاب ارسطو وافلاطون وذلك ان هذين كانا يعلمان الناس و٥ يمشون كيما يرتاض 15 البدن مع رياضة النفس ٤

* ٢ * واما كتبه فنها جزئية وفي اللة يتعلم منها معنى واحد فقط ومنها كلية ومنها متوسطة بين الجزئية والكلية، والجزئية من كتبه هي رسائله واما الكلية فبعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد عرف من علمه وبعضها يتعلم منها الفلسفة اللة بعضها خاصة وبعضها علمية وللخاصية من كتبه 20 بعضها يتعلم منه علم الفلسفة وبعضها يتعلم منه اعمال الفلسفة ومنها ما يتعلم منه امور الالهية ومنها ما يتعلم منه امور طبيعية ومنها ما يتعلم منها الامور التعليمية، فالكتب اللة يتعلم منها الامور الطبيعية فنها ما يتعلم منها الامور العامة لجميع الطبائع ومنها ما يتعلم منها الامور اللة

يتخص كل واحد من الطبائع ، والكتاب الذى يتعلم منه الامور العامة
 لجميع الطبائع هو كتابه المسمى سمع الكليان فانه يعلم فى هذا المكان
 معرفة المبادئ لـ جميع الاشياء ومعرفة الاشياء لـ فى بمنزلة المبادئ
 ومعرفة الاشياء اللاحقة بهذه والاشياء لـ فى بمنزلة اللاحقة ، واما المبادئ
 فهى العنصر والنسورة وما اشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل 5
 بالتقريب ، واما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان واما الشبيه باللاحقة فالخلاء
 وما لا نهاية له ، واما الكتاب لـ يتعلم منها الامور الخاصة لكل واحد من
 الطبائع فبعضها يعلم فيه معرفة الاشياء لـ لا كون لها وبعضها يعلم فيه
 معرفة الاشياء المكونة فاما الاشياء لـ لا كون لها فبعض علمها عامى
 جميعها وبعضها خاصى لجميعها ، والاشياء المكونة فاما العلم بجميعها 10
 فلاستحالة والحركة وامر الاستحالة يتعلم من كتابه فى الكون والفساد واما
 امر الحركة فيتعلم من المقاتلين الاخرتين من كتابه فى السماء واما ما يخص
 كل واحد منها فبعضها ما يخص البسيطة ومنها ما يخص المركبة والاشياء
 لـ يخص البسيطة من الطبائع تتعلم من كتابه فى الآثار العلوية واما
 الاشياء لـ يخص المركبة منها فبعضها كلى وبعضها جزئى فالكلى منها 15
 يتعلم من كتابه فى الحيوان ومن كتابه فى النبات ، واما الجزئى فيتعلم من
 كتابه فى النفس وكتابه فى الحس والمحسوس ، واما الكتاب لـ يتعلم منها
 العلوم التعليمية فهى كتابه فى المناظر وكتابه فى الخطوط وكتابه فى الليل ،
 واما الكتاب لـ يتعلم منها الامور لـ تستعمل فى الفلسفة فبعضها يتعلم
 منها اصلاح الاخلاق وبعضها يتعلم منها تدبير المدن وبعضها يتعلم 20
 منها تدبير المنزل ، فاما الكتاب لـ يتعلم منها البرهان المستعمل فى
 الفلسفة فبعضها يقرأ قبل علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان وبعضها
 يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان ، اما لـ يتعلم منها قبل علم البرهان

فبعضها يتعلم منه اجزاء النتيجة التي يصحّح بها البرهان وبعضها يتعلم منه اجزاء المقدمات التي تستعمل في البرهان ، اما التي يتعلم منها اجزاء النتيجة التي يصحّح بها البرهان ففي كتابه المسمى باريبينياس ، واما التي يتعلم منها اجزاء المقدمة المستعملة في البرهان ففي كتابه في الحدّ المسمى 5 كاطيغورياس ، واما التي يتعلم منها البرهان فهي كتبه في البرهان وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان وبعضها يتعلم منه العنصر الذي يكون منه البرهان وشكل البرهان يتعلم من كتابه في القياس وهو المسمى انولوطيقا وعنصره في كتابه المسمى بالبرهان المعروف بافونقطيقا ، واما التي يحتاج الى قراءتها بعد علم البرهان فهي الكتب التي يفرف بها بين البرهان 10 الصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذبٌ خالص وبعضه مشوبٌ والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتابه في صناعة الشعر واما البرهان المشوب فبعضه ما حقه مساوٌ لكذبه وبعضه كذبه اكثر من حقه وبعضه ما حقه اكثر من كذبه فالذي كذبه مساوٌ لحقه يتعلم من كتابه في صناعة الخطباء والذي كذبه اقل من حقه يتعلم من كتابه في مواضع 15 للجدل والذي كذبه اكثر من حقه فيتعلم من كتابه في صناعة المغالطين ،

* ٣ * واما العلم الذي ينبغي ان يُبدأ به قبل تعلّم الفلسفة فاصحاب افلاطن يرون انه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك افلاطن لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا وذاك ان البراهين المستعملة في الهندسة اصحّ البراهين كلها ، واما آل اثوخرستس 20 فيرون ان يُبدأ بعلم اصلاح الاخلاق وذلك ان من لم يصلح اخلاق نفسه لم يمكنه ان يتعلم علما صحيحا والشاهد على ذلك افلاطن في قوله ان من لم يكن نقيا زكيا فلا يدنو من نقى زكى ويقراطٌ حيث يقول ان الابدان التي ليست بنقية كلما غذوتها زدتها شرا ، واما بواتيس انذى

من اهل صيداء فيرى ان يبتدأ بعلم الطبائع لانها اعرف واقرب عنده
 وآلف ، واما انرونيقوس تلميذه فيرى ان يبتدأ بعلم المنطق اذ كان الالة
 اللة تمحّن للحق من الباطل في جميع الاشياء وليس ينبغي ان يُرذل
 واحد من هذه الاراء وذلك انه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة ان
 تصلح اخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفصيلة فقط اللة 5
 هي بالحقيقة فصيلة لا اللة تتوقم انها كذلك اعنى اللذة والمحبة الغلبة
 وذلك يكون باصلاح الاخلاق لا بالقول فقط لكن بالافعال ايضا ثم يصلح
 بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحق اللة يؤمن معها
 الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان ،
 والبرهان على ضربين منه هندسى ومنه منطقى وكذلك ينبغي ان يوخذ 10
 اولاً من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى البراهين الهندسية
 ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق ٤

* ٤ * واما الغاية اللة يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق
 تعالى وانه واحد غير متحرك وانه العلة الفاعلة لجميع الاشياء وانه المرتب
 لهذا العالم بحجوده وحكته وعدله ، واما الاعمال اللة يعملها الفيلسوف فهى 15
 التشبه بالحق بمقدار طاقة الانسان ٤

* ٥ * واما السبيل الذى ينبغي ان يسلكها من اراد تعلم الفلسفة
 فهى القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية ، والقصد الى الاعمال يكون بالعلم
 وذلك ان تمام العلم العمل وبلوغ الغاية فى العلم لا يكون الا بمعرفة
 الطبائع لانها اقرب الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة ، واما بلوغ الغاية 20
 فى العمل فيكون اولاً باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن فى منزله
 او فى مدينته ٤

* ٦ * واما نوع كلام ارسطو الذى يستعمله فى كتبه فهو على ثلاثة اقسام

وذلك انه يستعمل فى كتبه الخاصة من الكلام احصره وابعده من الفصل ،
واما ما فى تفاسيره فيستعمل من الكلام اغلقه واعمصه ، واما فى رسائله
فيلزم القانون الذى ينبغى ان يستعمل من الكلام فى الرسالة وهو الواضح
من الكلام الموجز ،

5 * ٧ * والعلة فى استعماله الاغماص ثلثة اشياء احدها استنباء طبيعة
المتعلم هل يصلح للتعليم ام لا والثانى لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس
بل لمن يستحقها فقط والثالث ليروض الفكر بالتعب فى الطلب ،
* ٨ * واما الحال لئلا يجب ان يكون عليها الرجل الذى يوخذ عنه
علم ارسطو فهى ان يكون فى نفسه ما قد تقدم واصلاح الاخلاق من نفسه
10 الشهوانية كيما تكون شهوته للحق فقط لا للدعة واصلاح مع ذلك قوة
النفس الناطقة كيما تكون ارادته صحيحة ، واما قياس ارسطو فينبغى ان
لا تكون محبته له فى حد يحركه ذلك ان يختاره على الحق وان لا يكون
له مبغضا فيدعوه ذلك الى تكذيبه ، واما قياس المعلم فينبغى ان لا
يظهر تسلطا شديدا او اتصاعا مفرطا فان التسلط الشديد يدعوا المتعلم
15 الى بغضه لمعلمه وما ياخذه من المعلم بالتواضع المفرط يدعوه الى
الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه ، واما الحاجة الى شدة حرصه
ودوامه فلانه قد قيل ان قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر ، واما قلة
التشاغل بغير العلم فلان كثرة التشاغل باشياء مختلفة يصير صاحبها لا
ترتيب له ولا نظام واما طول العمر فلانه اذا كان علاج الابدان كما قال
20 بقراط يزيد طول العمر فكم بالحرق علاج النفس ،

* ٩ * واما الاشياء لئلا يحتاج اليها فأحدها الغرض فى كتاب المنطق ، والثانى
المنفعة فى علمه ، والثالث سبب تسمية كتبه ، والرابع صحتها ، والخامس
ترتيب مراتبها ، والسادس معرفة الكلام الذى استعمله فى كتبه ، والسابع

الاجزاء التي ينقسم اليها كل واحد من كتبه ، والقياس مرتّب من شيئين
احدهما المقدمات التي بها يكون القياس والثاني الشكل الذي به يتشكّل
القياس وعلم ذلك يوحّد من كتب انولوطيقا واما المقدمات فن الحدود
والاشكال وهي اخر اجزاء الكلام ، واجناس الاشياء البسيطة التي يقع
الكلام عليها عشرة يدّل كل واحد منها على كل واحد من تلك الاجناس 5
وهي توخذ من كتابه في المقولات واشكال المقدمات توخذ من كتاب
بارمينياس ومقدمات القياس توخذ من كتابه في البرهان وهذه الكتب
يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لانها تحرّص على معرفة العلة في رسم
كل واحد منها والذي بقى منها معرفة الابواب المنقسم اليها كل واحد
من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها ،

عيون المسائل لابي نصر الفارابي

* ١ * العلم ينقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل
والنفس والى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات كالأكر بعضها
5 فى بعض ويعلم ان العالم محدث فى التصور ما لا يتم الا بتصور يتقدمه
كما لا يمكن تصور الجسم ما لا يتصور الطول والعرض والعطف ، وليس اذا
احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لا بد من
الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان
فان هذه لا حاجة بها الى تصور شىء قبلها يكون مشتتلا بتصورها بل هذه
10 معان ظاهرة صحيحة مركزة فى الذهن ومتى رام احد اظهار هذه المعانى
بالكلام عليها فلما ذلك تنبيه للذهن لا انه يروم اظهارها باشياء هى اشهر
منها ء

* ٢ * ومن التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر
كما اننا نريد ان نعلم ان العالم محدث فيحتاج اولا ان يحصل لنا
15 التصديق بان العالم مؤلف وكل مؤلف محدث ثم نعلم ان العالم محدث
ولا محالة ينتهى هذا التصديق الى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع
به التصديق ، وهذه احكام اولية ظاهرة فى العقل كما ان طرفى نقيض
ابدا يكون احدهما صدقا والاخر كذبا وان الكل اعظم من جزئه والعلم
الذى نعلم به هذه الطرق ويوصلنا تلك الطرق الى تصور الاشياء والى
20 التصديق هو علم المنطق وغرضنا هو معرفة هذين الطرفين الذين
ذكرناهما حتى نفرق بين التصور التام والناقص عنه والتصديق اليقيني
والقريب من اليقيني وغالب الظن والشك فيخلص لنا من هذه الاقسام
التصور التام والتصديق اليقيني الذى لا سبيل للشك اليه ء

* ٣٠ * فنقول ان الموجودات على ضربين احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علته واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود 5 بغيره وهذا الامكان اما ان يكون شيئا فيما لم يزل واما ان يكون في وقت دون وقت ، والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علته ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها الى شىء واجب هو الموجود الاول ،

* ٤٠ * فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة 10 لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الاول لوجود الاشياء ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وان ينزه عن جميع اتجاه النقص فوجوده ان لم يزل ان يكون وجوده اتم الوجود ومنزها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية ،

* ٥٠ * ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت انه موجود فحد الموجود شىء 15 وحد الجسم شىء سوى انه واجب الوجود وهذا وجوده ، ويلزم من هذا ان لا جنس له ولا فصل له ولا حد ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته ابدى ازل لا يمازجه العدم وليس وجوده بانقوة ، ويلزم من هذا ان لا يمكن ان لا يكون ولا حاجة به الى شىء 20 يمد بقاءه ولا يتغير من حال الى حال وهو واحد بمعنى ان الحقيقة لله له ليست لشيء غيره وواحد بمعنى انه لا يقبل التجزئ كما تكون الاشياء لله لها عظم وكمية وان لم يقبل عليه كم ولا متى ولا اين وليس بجسم وهو واحد بمعنى ان ذاته ليست من اشياء غيره كان منها

وجوده ولا حصل ذاته من معانٍ مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا صدق له وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وطاقل محض وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحىّ وعلا وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله اعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول ٥ والمعشوق الاول ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل اثر وجوده الى الأشياء فتصير موجهة والموجودات كلها على الترتيب حصل من اثر وجوده ٦

٦ وكل موجود من وجوده قسم ومرتبطة مفردة ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدق 10 الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاه بصورها وحصولها، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه علما بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخبير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذن علمه علّة لوجود الشيء الذى يعلمه وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علّة لوجود جميع الأشياء ومعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة وهو علّة المبدع الاول، والأبداع 15 هو حفظ ادامة وجود الشيء الذى ليس وجوده لذاته ادامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الأشياء اليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون علّة الأشياء الأخر نسبة واحدة وهو الذى ليس لفاعله لتيّة ولا 20 يفعل ما يفعله لشيء آخر ٦

٧ وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول ويحصل فى المبدع الاول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول لأنه يعلم ذاته ويعلم الاول وليست الكثرة لثقة فيه من الاول لأن إمكان

الوجود هو لذاته وله من الاول وجه^٥ من الوجود،
 ٨٠ ويحصل من العقل الاول بانه واجب الوجود وعلما بالاول عقل^٥ اخر
 ولا يكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه ويحصل من ذلك العقل الاول
 الثانى بانه ممكن الوجود، وبانه يعلم ذاته الفلك الاعلى بمادته وصورته لله
 هى النفس والمراد بهذا ان هذين الشئيين يصيران سبب شئيين اعنى^٥
 الفلك والنفس،

٩٠ ويحصل من العقل الثانى عقل اخر وفلك اخر تحت الفلك الاعلى
 وانما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بديا في
 ان العقل الاول وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ونحن لا نعلم كمية
 هذه العقول والافلاك الا على طريق الجملة الى ان تنتهى العقول الفعالة¹⁰
 الى عقل فعال مجرد من المادة وهناك يتم عدد الافلاك وليس حصل هذه
 العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الانواع
 كل واحد منها نوع على حدة، والعقل الاخير منها سبب وجود النفس
 الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعة بوساطة الافلاك من وجه
 اخر،¹⁵

١٠٠ ويجب ان يحصل من الاركان الامزجة المختلفة على النسب لله
 بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر
 الذى هو سبب لامر اكون هذا العالم والافلاك لله حركاتها مستديرة
 على شىء ثابت غير متحرك ومن تحركها وماسة بعضها لبعض على
 الترتيب يحصل الاركان الاربعة وكل واحد من العقل عالم بنظام الخير الذى²⁰
 يجب ان يظهر منه فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير الذى
 يجب ان يظهر منه ولاجرام السموات معلومت كلية ومعلومات جزئية وهو
 قبل لنوع من انواع الانتقال من حال الى حال على سبيل التأخيل،

ويحصل بسبب ذلك التخيل لها التخيل للسماني وذلك السبب هو سبب
للحركة فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة للحركات الجسمانية ثم تلك
التغيرات تصير سببا لتغير الاركان الاربعة وما يظهر في علم الكون والفساد
من التغير ،

٥ * ١١ * واشتراك الاجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة الدورية
الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الاربعة في مادة واحدة واختلاف
حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الاربعة وتغيرها من حال الى حال
يصير سبب تغير المواد الاربعة وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد
منها ، والاجرام السماوية وان شاركت المواد الاربعة في تركيبها عن مادة
١٠ وصورة فان مادة الافلاك والاجرام مخالفة لمادة الاركان الاربعة والثلاثينات كما
ان صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية لان الابعاد
الثلاثة فيها مفروضة ولان ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل
خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى بل
الهيولى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز ان يكون
١٥ احدهما سبب وجود الاخر بل هاهنا سبب يوجد هاهنا معا ،

* ١٢ * والحركات السماوية وضعية دورية والحركات الثلاثية الفاسدة حركات
مكانية وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للمسائط وهي
على ضربين احدهما من الوسط والاخر الى الوسط ، وحركة الاشياء المركبة
بحسب غلبة المسائط من المواد الاربعة عليها ،

٢٠ * ١٣ * ومبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج او عن ارادة
سميت طبيعية وتكون حركات متساوية عن غير ارادة وتسمى نفسا
نباتية او حركة مع ارادة او على لون واحد او اللون كثيرة كيف ما
كانت وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية ، والحركة تتصل بها اشياء

تسمى زمنا ومقطع الزمان يسمى أناة، ولا يجوز ان يكون للحركة ابتداء^٩ وزمنيا ولا آخر^{١٠} زمني فاذن يجب ان يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك، وان كان المحرك ايضا متحركا احتاج الى محرك اذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يحرك شىء بذاته فاذن يجب ان لا يكون بلا نهاية بل ينتهى الى محرك لا يكون متحركا والا ادى الى وجود متحركين ومحركين بلا^٥ نهاية وهذا محال، والمحرك الذى لا يكون متحركا يجب ان يكون واحدا ولا يكون ذا عظم ولا جسما ولا يكون متجزيا ولا فيه كثرة بوجه^٦

١٤٠ * وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوى يسمى مكانا وليس للفراغ وجود^٧، والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطة ولها مركز، والجسم الذى يكون فيه الميل الطبيعى لا يئآتى فيه الميل القسرى لانه¹⁰ متى كان فى طبعه الميل الدورى لا يجوز ان يقبل الميّل المستقيم وكل كائن فاسد وفيه الميل المستقيم والفلك بطبعه الميل المستدير^٨

١٥٠ * وليس مقدار^٩ ينتهى بالقسم الى ان لا يكون له جزء^{١٠} والاجسام ليست مركبة من اجزاء لا جزء لها ولا يئآتى من الاجزاء لثقل^{١١} لا جزء لها تاليف للجسم ولا للحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات¹⁵ الترتيب لا يجوز ان تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعد^{١٢} بلا نهاية فى انفراف والملاء اذ لا جاز وجود بلا نهاية ولا يجوز ان يكون حركة متصلة الا للحركة المستديرة والزمان يتعلّق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون لها اتصال لا حيث يتوجّه فى جهة ولا حين ينعطف ولا حين يعمل زاوية فى انعطافها^{١٣}

20

١٦٠ * وكل جسم له مكان خاص اليه ينجذب فان كان الجسم بسيطا وجب ان يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف ويكون هكذا الجسم المستدير وشكل كل واحد من الاربعة على مثل الكرة، وكل

جسم فله قوة تكون ابتداء حركته بذاته ، وسبب اختلاف الانواع
اختلاف مباديها لثمة فيها وبسائط العالم لها اماكن تكون فيها ولا لواحد
منها مكانن ، والعالم مركب من بسائط صائبة كرة واحدة وليس خارج
العالم شىء فليس الن في مكان ولا يفضى الى فراغ او الى ملاء ، وكل جسم
طبيعي اذا انتهى الى مكانه الخاص لم يتحرك الا بالقسر فاذا فارق مكانه
يتحرك اليه بالطبع ٢

١٧٠ * وطبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف
والفلك لا يخرفه شىء فليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس بحركته
ضد وليس وجود الفلك ليكون عنه شىء اخر بل تلك له حال خاصة
10 وحركته نفسانية لا طبيعية وليست حركته لشهوة او غضب لكن من
جهة ان له شوقا الى التشبه بالعقليات المفارقة للمادة وتلك واحد من
الاجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشتمل الى التشبه به ولا يجوز ان
يكون شوق الجميع الى شىء واحد من جنس واحد بل كل واحد له
معشوق خاص مخالف لمعشوق الاخر والكل مشترك في ان المعشوق
15 واحد فهو المعشوق الاول ويجب ان يكون القوة المحركة لكل واحد بلا
نهاية والقوى للمسمانية كل واحدة منها متناهية ولا يجوز ان يكون قوة
متناهية تحرك جسما زمانا غير متناه ولا ان يحرك جسما غير متناه قوة
متناهية ولا يجوز ان يكون جسم علتة لوجود جسم ولا علتة نفس ولا
علتة عقل ٢

20 * ١٨ * والاجسام الثلاثة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد
للفعل وهى الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهى
الرطوبة واليبوسة وفيها قوى اخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل فى
اللسان والغم والشم الفاعل فى آلة الشم كالصلابة واللين والخشونة واللزوجة

وهذه كلها تظهر من تلك الأربع الله في الأولى، والجسم الشديد للحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والشديد للجري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الأرض وهذه المواد الأربع الله في أصل اللون والفساد قابلة لاسمحالة بعضها إلى بعض، والأشياء الثابتة الفاسدة الله تظهر إنما تظهر من الامزجة الله تظهر فيها على النسب المختلفة الله تعطيها الاستعداد لقبول الخلق 5 المختلفة والصور المختلفة الله بها قوامها

١٩* ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيرها والصور باقية بحالها وما يحصل من الامزجة الأربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد وحقيقة المزاج هو تغيير الكيفيات الأربع عن حالها وانتقالها من ضد إلى ضد وتلك هي الناشئة من القوى الأصلية 10 وتأثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسطة حكمه الباري تعالى في الغاية لأنه خلق الأصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الأنواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس انماطقة ولكل نوع من النبات نفس هي صورة 15 ذلك النوع ومن تلك الصورة يظهر القوى الله تبلغ بذلك النوع كمالات باللات الله لها يفعل وحال كل نوع من أنواع الحيوان على هذا

٢٠* وللاتسان من جملة للحيوان خواص بان له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها باللات للجسمانية وله زيادة قوة بان يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الغذائية والمهنية والمولدة وتلك واحدة 20 من هذه قوة تستخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس الباطنة المخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة والقوى المحركة الشهوانية والغضببية والتي تحرك الاعضاء، وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها

تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة ٤
 * ٢١ * ومن هذه القوى العقل العملى وهو الذى يستنبط ما يجب
 فعله من الاعمال الانسانية ومن قوى النفس العقل العلمى وهو الذى
 يتمر به جوهر النفس ويصير جوهرها عقليا بالفعل ولهذا العقل مراتب
 5 يكون مرة عقلا هيولانيا ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفادا، وهذه
 القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة
 الى الفعل ولا يصير عقلا تاما الا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعّال
 الذى يخرج الى الفعل ولا يجوز ان تكون المعقولات منحصرة فى شىء
 متجزء او نى وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه
 10 قوة قبل الفساد وهو جوهر احدى وهو الانسان على الحقيقة وله قوى
 تنبث منه فى الاعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشىء
 الصالح لقبوله ٤

* ٢٢ * وهو البدن فحينئذ يستحق الظهور، وذلك الشىء هو الجسد
 والروح الكائن فى ضمن القلب من اجزاء البدن وهو الموضوع الاول للنفس
 15 ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطون ولا يجوز انتقال
 النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخيون والنفس بعد موت
 البدن سعادات وشقاوات وهذه الاحوال متفاوتة للنفس وهى امور لها
 مسخقة وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون انسان يحسن بتدبير صحة
 البدن فمن تلك الجهة يلقى مرض بدنه والتوفيق فى الامور بيد الله تعالى
 20 وكل ميسر لما خلق له، وعناية الله تعالى محيطه لجميع الاشياء ومتصلة
 بكل احد وكل كائن فبقضائه وقدره والشورى ايضا بقدره وقضائه لان
 انشور على سبيل التبع للاشياء التى لا بد لها من الشر والشورى واصلة
 الى الكائنات الفاسدات وتلك الشورى محمودة على طريق العرض ان لو لم

تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذي
 يصل الى ذلك الشيء لاجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان
 الشر حينئذ اكثر والسلام

تمت الرسالة

* رسالة فصوص الحکم لابی نصر محمد بن محمد بن اوزع بن
طرخان الفارابی *

* ١ * الامور الموجودة قبلنا نكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته
5 ولا داخلته في هويته ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك لماهية
الانسان تصورا لهويته فكننت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان
فعلمت وجوده ولكن كل تصور يستدعي تصديقا ، ولا الهوية داخلته في
ماهية هذه الاشياء والا لكانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل
رفعه عن الماهية توهمها ، ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس للجسمية
10 وللحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشك في انه جسم او
حيوان اذا فهم الجسم او للحيوان كذلك لا يشك في انه موجود وليس
كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل ، فالوجود والهوية لما بيئا من
الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض اللازمة وليس
من جملة اللواحق لانه تكون بعد الماهية وكل لاحق فاما ان يلحق
15 الذات من ذاته ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره ومحال ان يكون الذي
لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود فكل ان تكون الماهية يلزمها
شيء حاصل الا بعد حصولها ولا يجوز ان يكون الحاصل يلزمه بعد
الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز
ان يكون الوجود من اللواحق لانه للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا
20 يلحق الشيء عن نفسه الا للحاصل الذي اذا حصل عرضت له اشياء
يثبتها هو فان المنزوم المقتضى للآزم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب
معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود

عما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون ان
المبدأ الذى عنه الوجود غير الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض
فما من نفس انشىء واما من غيره واذا لم تكن الهوية للماهية لئلا ليست
في الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها فكل ما هويته غير ماهيته وغير
المقومات لمهيته فهويته من غيره وينتهى الى المبدأ الذى لا ماهية له 5
مباينة للهوية 6

٢٠ * الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها والا لم يوجد ولا يجب
وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود
ويجب بشرط مبدئها ويمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها هائلة
ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة وكل شىء هالك الا وجهه 10
٣٠ * الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ولها عن غيرها انها
توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فللماهية
المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان
تقدم 6

٤٠ * كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لمهيتها 15
والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول 6
٥٠ * كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك
الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاسمحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد
فان ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهي بسبب خارج
فهي معلولة 6

80

٦٠ * الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي آتيته اعنى
ان طبيعته للجنس تنقوم بالفعل بذلك الفصل بل المقوم بالفصل هو للحصول
فى الاعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل كالحبوان مطلقا انما يصير

موجودا بان يكون ناطقا او اعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق ؄
 ٧ وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصل فلو كان له فصل لكان
 الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا في ماهيته وهو محال ان ماهية الوجود
 نفسه، وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا
 لكان معلولا وهذا ايضا يرهان على الدعوى الاولى، وجوب الوجود لا
 ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه
 اما واجب الوجود فكثير واجب الوجود واما غير واجب الوجود فهو
 اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود ؄

٨ واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند
 10 له، واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له
 فهو صراح فهو ظاهر، واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته
 بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال
 الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه
 بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحده
 15 فهو الخلق وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو
 ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه الى
 ظهوره حتى يظهر لك ويبطن ؄

٩ كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه واذا رتب
 الاسباب انتهت او اخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل
 20 كتي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شئ منها عن
 ذواتها داخل في الزمان والان بل عن ذاته والترتيب الذي عنده
 شخصا فشاخصا بغير نهاية فعالم علمه بعد ذاته هو الكل الثاني لا نهاية
 له ولا حد وهناك الامر ؄

١٠ * علمنا الأول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته انا تكثر له
 تكن أكثر في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها ، من
 هناك يجرى القلم في اللوح المحفوظ جريفا متناهيا الى يوم القيامة واذا
 كان مرتع بصرك ذلك للجنات ومذاقك في ذلك الفرات كنت في طيب
 ولم تدعش ،

١١ * ابعده الى الاحدية ندهش الى الابدية واذا سئلت عنها فهى
 قرب اطلت الاحدية فكان قلما اطلت الكلية فكانت لوحا وجرى القلم
 على اللوح بالخلق ،

١٢ * امتنع ما لا يتناهى لا في كل شىء بل في الخلق وما له نظامة
 ورتبة ووجب في الامر فهناك الغير المتناهى كم شئت ،

١٣ * لحظت الاحدية فكانت قدرة فلاحظت انقدرة فلم العلم اثنان
 المشتمل على الكثرة وهناك افق علم الربوبية يليها علم الامر يجرى به
 القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى
 الروح والكلمة وهناك افق علم الامر يليها العرش والكرسى واسموات وما فيها
 كل يستبح حمده ثم يدور على المبدأ وهناك علم الخلق يلتفت منه الى
 علم الامر ويأتونه كلهم فردا ،

١٤ * لك ان تلاحظ علم الخلق فتري فيه امارات الصنعة ولك ان
 تعرض عنه وتلاحظ علم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود بلذات
 وتعلم كيف ينبغي ان يكون عليه الموجود بلذات فان اعتبرت علم
 الخلق فانت صاعد وان اعتبرت علم الوجود المحض فانت نازل تعرف
 بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سترينم لياتنا في
 الآفاق وفي انفسهم حتى تبين لهم انه للخلق او لم يكف بيئك انه على
 كل شىء شهيد ،



* ١٥ * اذا عرفت اولاً للحق عرفت للحق وعرفت ما ليس بحق وان عرفت الباطل اولاً عرفت الباطل ولم تعرف للحق على ما هو حقه فانظر الى الحق فانك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه ٢

٥ * ١٦ * اليس قد استبان لك ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين ولا يشارك نداً ولا يقابل صداً ولا يتجزأ مقداراً ولا حدّاً ولا تختلف ماهيته وهويته ولا يتغايير ظاهريته وباطنيته فانظر هل ما تقبله مشارك وتمتثل ضماثك كذلك لا تجده فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه فذبح هذا اليه فقد عرفت ٢

10 * ١٧ * كل ادراك فلما ان يكون ملاتم او لغير ملاتم بل منافر واللذة ادراك الملاتم والاذى ادراك المنافر، ان لكل ادراك كمالاً فلذته ادراكه ما يستطيه والغضب الغلبة والهوى الرجاء ولكل حس ما يُعد له ولما هو اعلى هو الحق وخصوصاً الحق بالذات كل كمال من هذه الكلمات وفي معشوقة ذرآكة ٢

* ١٨ * ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها فعرفانها

15 للتحق الاول وفي برية قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى ٢

* ١٩ * كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال والنفس المطمئنة سخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فتري الحق وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها أف ٢

* ٢٠ * ما كل مائل اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفتن بها بل

20 قد يعاف ويكره اليس الممرور يستخبث للحو ويستبشعه اليس من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعاً ما كل منقلب في سبب مؤلم يحس به اليس للحد لا يؤلمه احراق النار ولا اجساد الزمهير ٢

* ٢١ * ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به جوع

بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والتخدير اذا سرّت قوة الخس في خارجته اليس الاول يستلذّ للحواسنلذا اذا اليس الثاني يقلقله للجوع اقلاتا اليس الثالث ينهكه الاله انها كما كذلك اذا كشف غطاءك فبصرك اليوم جديد ء

٢٢ * ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجتهد ان ٥
ترفع للحجاب وتناجّر فحينئذ تلاحق فلا تسال عما تباليه فلن المت
فويل لك وان سلمت فطوبى لك وانت في بدنك تكون كأنك لست في
بدنك وكأنك في صُقع الملكوت فتربى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فامخذ لك عنه الخلق عهدا الى ان تاتيهِ فردا ء

٣٣ * ما تقول في الذي عند الخلق تعالى من الخلق فهناك صورة 10
العشق فهو معشوق لذاته وان لم تعشق لذينه عند ذاته وان لم
تلاحق ذم وجوده فوق التمام فيفصل ليسمح على الاتم ء

٣٤ * من شاهد الخلق لزمه لزوما او تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين
المنزلتين الا منزلة تحمل ومن تركه عجزا فقد اقم عذرا وهو مجل فيشوق
ويسرع فيلاحق وهو لا يصيب اجر المحسنين ء 15

١٥ * صلّت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه والمطر
بهطلانه وقد تصلّى له ولا تشعر واذكر الله اكبر ء

٣٦ * ان الروح الذي لك من جوهر علم الامر لا يتشكّل بصورة ولا يتخلّق
بخلقة ولا يتعین باشارة ولا يتردّد بين سكون وحركة فلذلك تدرك
المعدم الذي فلت والمنتظر الذي هو آتٍ وتسبح في علم الملكوت وتنقش 80
من خاتم الجبروت ء

٢٧ * انت مركب من جوهرين احدهما مشكّل مصمّر مكيف مقدر
متحرّك وساكن متجسّد منقسم والثاني مبين للآول في هذه الصفات فهو

مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم فقد جمعت
من علم الخلق ومن علم الامر لان روحك من امر ربك وبدنك من
خلق ربك ،

* ٢٨ * النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم
5 الخلق الاكبر كما تدعن لروحك غريزة علم الخلق الاصغر فتساق بمحجزات
خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقال
ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة لله هي
الرسول فتبلغ ما عند الله الى عامة الخلق ،

* ٢٩ * الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالروح فيها
10 نقوش او صدور فيها علوم بل في علوم ابداعية قائمة بذواتها تلاحظ
الامر الاعلى فتنتبغ في هوياتها ما تلاحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية
يخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم ،

* ٣٠ * ان الانسان منقسم الى سر وعلن اما علنه فهو الجسم المحسوس
باعتناؤه وامتساحه وقد وقف للآس على ظاهره وذل التشريح على باطنه
15 واما سره فقوى روحه ،

* ٣١ * ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل
وقسم موكل بالادراك والعمل ثلاثة اقسام نباتي وحيواني وانساني والادراك
قسمان حيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه
في كثير منها غيره ،

20 * ٣٢ * العجل النباتي في غرض حفظ الشخص وتنميته وحفظ النوع
وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوى روح الانسان وقوم
يستونها القوة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها والعجل الحيواني جذب
النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضرر ويستدعيه الخوف ويتولاها الغضب

وهذه من قوى روح الانسان ، والعمل الانساني اختيار للجميل والنافع في المقصد المعهود اليه بالحياة العاجلة وقد فاق السفة على العدل ويهدى اليه عقل يفيدته التجارب ويوتيه العشرة ويقلده التاديب بعد صحة من العقل الاصيل ،

* ٣٣٣ * الادراك يناسب الانتقال كما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخافز ٥ حتى اذا طابقه عانقه معانقة ضامنة وحلّ عنه بمعرفة ومشاكله صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة للشمس ياخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس ، والادراك للحيوانى اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس للشمس في المشاعر والادراك الباطن 10 من للبين الوهم ،

* ٣٣٤ * كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كلفيته فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمنا كالبصر اذا حدثت الشمس تتمثل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمنا وربما استولى على غريزة الحديقة فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض 15 عن الصوت القوي باشرة طنين متعب مدّة ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا في اللمس اظهر ،

* ٣٣٥ * البصر مرآة يتشبع فيها خيال المبصر ما دام بجاذبيه فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ ، والسمع جوية يتموج فيها الهواء المنقلب من متصاكن على شكله فتسمع ، واللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث 20 فيه من استحالة بسبب ملائق مؤثر وكذلك حال الشمّ والذوق ،

* ٣٣٦ * ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل الاضطياح ما يقتضيه للشمس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبتم في مقدم الدماغ

وهي التي استتبنت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامة اللواتس او ملاقاتها فنزول عن اللّس ويبقى فيها قوّة تسمى وهما وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوّة التي في الشاة اذا اشبكت صورة الذئب في حاسة الشاة تشبكت عداوته وردائه فيها اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوّة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه الوم كما ان القوّة المصورة خزانة ما يدركه اللّس وقوّة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانة المصورة وللحافطة فجلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوم سميّت مخيلة ٤

10 * ٣٧ * اللّس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خلطه ولا يستتبته بعد زوال المحسوس فان اللّس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل ادرك انسانا له بهلابة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية يشارك فيها الناس كلهم وللّس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة
15 الا في المادّة والا مع علائق المادّة ٤

* ٣٨ * الوم واللّس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكن يستتبته بعد زوال المحسوس فان الوم والتخييل ايضا لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزواتد وغواش من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي الانسانية بلا بهلابة اخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استتبثات الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن اللّس وان فارق المحسوس ٤

* ٣٩ * الروح الانسانية هي التي تتمكّن من تصبّر المعنى بحته وحقيقته منفردا عنه اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك

بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الالهي كما ترسم الاشباح في المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخييل فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى ٥ واتصلت بالذة العلية ٤

* ٤٠ * الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى اجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من النفس ٤

10

* ٤١ * الارواح العامية الضعيفة اذا ملئت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا ملئت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الاخر واذا اجتمعت من الحس الباطن الى قوة غابت عن اخرى فكذلك البصر يخبل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكير 15 والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان ٤

* ٤٢ * في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي تجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترسم صورة آلة تتحرك بالمجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى تحس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته وهذه 20 القوة ايضا مكان لتقدير انصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل فا تصور فيها يحصل مشاهدا فان امكنها الحس الظاهر تعطلت عن

الباطن واذا عطلها الظاهر يمكن منها الباطن الذي لا يهدأ فشرح فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهدا فيرى كما في النوم ولربما جذب الباطن جاذباً جَدَّ في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتدادا يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما ان يعدل العقل ٥ حركته ويغشى غلبانه واما ان يعجز عنه ويعزب عن جواره فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرتها في هذه المرأة فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعار امر او تمكّن خوف فيسمع اصواتنا ويبصر اشخاصا وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شيء 10 من الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء اللوآس وسكون المشاعر فيرى الاحلام وربما ضبطت القوة الحافظة الرويا بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئى نفسه الى امر تجانسه فحينئذ يحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع ٥

15 * ٤٣ * ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس ولن يستتم الاحساس الا بالآلة جسمانية فيها تتشبه صور المحسوس تشبها مستصعبا للواحق الغريبة ولن يستتم الادراك العقلي بالآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعالم المشترك فيه لا يتقرر في منقسم بل الروح الانسانية هي التي تتلقى 20 المعقولات بقبول جوهر غير جسماني وليس بما تجزئه ولا بتمكّن بل غير داخل في وهم ولا يدرك بالحس لانه من حيز الامر ٥

* ٤٤ * الحس تصرفه فيما هو من علم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من علم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحس والعقل

- ليس حجابها غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيرا لاستعلت كثيرا ء
- * ٤٥ * الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتنا وغاية السبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها وتعالى عما يصفه الجاهلون ء
- * ٤٦ * للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فلما ذواتها الحقيقية فامية وانما تلاقيها من القوى البشرية الروح الانسانية 5 القدسية فاذا مخاطبها تجذب للحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحملها فترى ملكا على غير صورته وتسمع كلامه بعد ما هو وحى والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن 10 مس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعل مثل نفسه يتخذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلع الشمس على الماء الصافي فانتقش منه لكك المنتقش في الروح من شانه ان يشبح الى الحس الباطن اذا كان قويا فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد 15 فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحى ينلدى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش والموحى اليه شبه العشى ثم يرى ء
- * ٤٧ * لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة 20 نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير للحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء

فيشتمل على مضمون امر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التي فى السموات ثم يفيض الى الملائكة الله فى الارضين ثم يحصل المقدر فى الوجود ء

* ٤٨ * كل ما لم يكن فكان له سبب ولن يكون المعدوم سببا لحصوله ٥ فى الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهى الى مبدئه يرتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فلن نجد فى علم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقى الى سبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا فعلا من الاعدال من غير استناد الى الاسباب الخارجية لله ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الامر وكل شىء مقدر ء

* ٤٩ * فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احداثه فلما ان يكون هو او غيره فان كان هو بنفسه فلا يخلو اما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولا على تلك الاختيار من غيره وينتهى الى الاسباب الخارجية عنه 20 لله ليست باختياره فينتهى الى الاختيار الازلى الذى اوجب ترتيب الكل على ما هو عليه فانه ان ينتهى الى اختيار حادث عد الكلام الى الراس فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند

الى الاسباب المنبعثة عن الازلية ٤

- * ٥٠ * كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزبد او شيء علم كالانسان
والعام لا تقع عليه رويّة ولا يصل بحاسّة واما الشيء الخاص فاما ان
يدرك وجوده بالاستدلال او بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ما
ثبت وجوده في ذاته الخاصّة بعينها من غير واسطة استدلال فان 5
الاستدلال يقع على الغائب والغائب ينال بالاستدلال وما لا يستدلّ عليه
ويُحكم مع ذلك بأنّيته بلا شكّ فليس بغائب وكل موجود ليس بغائب
فهو مشاهد ظاهر وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة
وملاكة واما من غير مباشرة وملاكة وهذا هو الرويّة ولحقّ الأوّل لا يخفى
عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته 10
فاذا تجلّى لغيره مغيبا عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا ماسّة وكان
مرثيا لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او
مذوقا او غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذه الادراكات
في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد ان يكون تعالى مرثيا
يوم القيامة من غير تشبيهه وتكبييف ولا ماسّة ولا محاذاة تعالى عما 15
يشركون به فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر كل شيء يخفى فاما لسقوط
حاله في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف
واما ان يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولكون حفظه من وجوده
قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رققته اتت حسيرا
او خفى شكله عليها كثيرا واما ان يكون حقاؤه بستر والستر اما مباين 20
كالحائط او محمول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط
لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والعوارض
لحقيقة الانسانية التي غشيتها فهي خفيّة فيها وكذلك سائر الامور

المحسوسة فالعقل محتاج الى ان قشرها عنها حتى يخلص الى حاقى كنهها،
والملاصق مثل الثوب الملايس وهو فى حكم المباين والملاصق والمباين
يخصان لتوفيق الادراك عندهما لانهما اقرب الى المدرك ٤

* ٥١ * الموضوع يخفى للحقيقة الجلية لما يتبع انفعالاته الواحق الغريبة
٥ كالنظفة التي تكتسى الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان
الشخص عظيم الجثة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالصد
وكذلك يتبع طباعها المختلفة احوال غريبة مختلفة ٤

* ٥٢ * القرب مكاني ومعنوي والحق غير مكاني فلا يتصور فيه قرب
وبعد مكاني والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل
10 الماهية والحق الاول لا يناسب شيا في الماهية فليس لشيء اليه نسبة
ابعد او اقرب في الماهية واتصال الوجود لا يقتضى قريبا اقرب من قربه
وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فللواسطة واسطة
وهو اقرب من الوسطة فلا خفاء بالحق الاول من قبل سائر ملاصق او
مباين وقد تنزه للحق الاول عن مخالطة الموضوع وتقدس عن عوارض
15 الموضوع وعن الواحق الغريبة فابا به لبس في ذاته ٤

* ٥٣ * لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو في
ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل
خفى ويستبطن لا عن خفاء ، تفسير الفص الذي بعده لا كثرة في
هوية ذات الحق ولا اختلاط له بل تفرد بلا غواش ومن هناك ظاهريته
20 وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث
وحدتها فهي من حيث ظاهريتها ظاهرة وفي بالحقيقة تظهر بذاتها ومن
ظهورها يظهر كل شيء فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور
بالآليات وبعد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وتنبعث

من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة ء

* ٥٤ * لا يجوز ان يقال ان الحَقَّ الأوَّل يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حصولها وتأثيرها فينا فتكون في الاسباب العالمية للحَقِّ بل يجب ان تعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدّست لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية ٥ فلحظ من القدرة المقدوز فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره ان يجوز ان يكون بعض العلم سبباً لبعضه فان علم الحَقِّ الأوَّل بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبباً لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بان ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعدّه الى النار، ولا يوجب هذا قبلية وبعديّة في الزمان بل يوجب القبليّة والبعديّة 10 لله بالذات وقَبَل يقال على وجوه خمس فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبئي ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الاخر دونه وهو يوجد دون الاخر مثل الواحد والاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الأوَّل قبل الثاني اذا اخذت من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل ابو بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود مثل ارادة الله تع وكون الشيء 15 فثمةا يكونان معا لا يناخر كون شيء عن ارادة الله تع في الزمان لكنه متأخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء ء فاراد الله ء

* ٥٥ * ليس علمه بذاته مفارقة لذاته بل هو ذاته وعلمه باكمل صفة

لذاته ليست في ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب 20 كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا يمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقي به الى الذات

يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر
للحَق ذاتا وصفات كان كل في وحدة واذا كان الكل متمثلا في قدرته
وعلمه فنهما يحصل الكل مفردا عن الواحق ثم يكتسى المواد فهو كل
الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه احديّة ذاته ٤

٥ تفسير الفص الذي بعده، هو للحَق، يقال حَقَّ للقول المطابق للمخبر
عنه والمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حَقَّ للموجود للحاصل ويقال
حَقَّ للذي لا سبيل لبطلان اليه وللحق الاول تعالى حَقَّ من جهة
المخبر عنه حَقَّ من جهة الوجود حَقَّ من جهة انه لا سبيل لبطلان
اليه لكننا اذا قلنا انه حَقَّ فلانّه الواجب الذي لا يخالطه البطلان
١٠ وبه يجب وجود كل باطل لان كل شيء ما خلا الله باطل، وهو باطن
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فحفي وهو ظاهر من حيث ان
الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم
يعنى ان في القدرة والعلم مساعا وسعة واما الذات فهي متنتعة فلا تطلع
على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار ما وذلك لا من جهة حاجب وظاهر
١٥ باعتبار ما ومن جهة انك اذا اكنسبت ظلّا من صفاته قطعك ذلك عن
صفات البشرية وقطع عرقك عن مغرس الجسمية فوصلت الى ادراك الذات
من حيث لا تدرك فالتذذت بان تدرك ان لا تدرك فلذلك عليك
ان تاخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر لك العلام الاعلى وعلام الربوبية عن
الافق الاسفل وعلام البشرية ٤

٢٠ * ٥٦ * لحدّ يوتّف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق

فيكون للحيوان جنسا والناطق فصلا ٤

* ٥٧ * الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء

للجمود والغليان والخشب للكرسية والبايئة والثوب للسواد والبياض ٤

* ٥٨ * هو اول من جهة انه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره وهو اول من جهة انه اول بالوجود هو اول من جهة ان كل زمانى ينسب اليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشئ ء ووجد اعنى معه لا فيه هو اول لانه اذا اعتبر كل شئ ء كان فيه اولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان، هو اخر لان الاشياء اذا نسب انيه اسبابها ومبايها وقف عنده 5 المنسوب فهو آخر لانه الغاية الحقيقية في كل طلب فالغاية مثل السعادة فى قولك لم شربت الماء فنقول لتغير المزاج فيقال ولم اردت ان يتغير المزاج فنقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فنقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الاول يقبل به كل شئ ء طبعاً وارادة بحسب طاقته 10 على ما يعرفه الراسخون فى العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل، فهو المعشوق الاول فلذلك هو اخر كل غاية اول فى الفكرة اخر فى الحصول اخر من جهة ان كل زمانى يوجد زمان يتاخر عنه ولا يوجد زمان متاخر عن الحق هو طالب اى طالب الكل الى النبل عنه محسبه هو غالب اى مقتدر على اعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما يسحق بنفسها 15 من البطلان وكل شئ ء هالك الا وجهه ء

ء وله الحمد على ما هدانا الى سبيله واولانا من فضله وخيره ء

ز

* رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها *

هذه مسائل متفرقة سئل عنها للحكيم الفيلسوف الشيخ ابو نصر محمد

ابن محمد الغاراني رحمه الله ء

5 * ١ * سئل عن الالوان كيف تحدث في الاجسام وفي اى اجسام

تحدث فقال انما تحدث في الاجسام التي هي تحت انكسار والفساد وليس

للاجسام انعالية الوان ولا ايضا للاسطقسات والاجسام البسيطة ، هذا

رأى اكثر القدماء الا اليسير منهم ذنم قالوا ان الارض من سائر الاسطقسات

اسود اللون وان للنار اشراقا وانما يحدث الالوان في الاجسام المركبة عن

10 امتزاج الاسطقسات فآى جسم مركب الغالب عليه النارية فان لونه يكون

ابيض وآى جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون اسود ثم على

حسب ذلك يحدث الالوان المتوسطة على المقادير التي يوجبها الامتزاج ء

* ٢ * سئل عن اللون ما هو فقال هو نهاية الجسم المستشف بما هو

مستشف وظهور اللون انما يكون في بسط الجسم وللجسم نهايتان

15 احدهما البسط وهى له بما هو جسم والاخرى اللون وهى له بما هو

مستشف ء

* ٣ * سئل عن الممازجة ما هى فقال الممازجة هى فعل كل واحدة من

الكليفتين في الاخرى وانفعال كل واحدة منهما عن الاخرى ء

* ٤ * سئل فيها رآه بعض العوالم في معنى الجن وسأله عن ماهيته فقال

20 للجن حتى غير ناطق غير مآئت وذلك على ما توجهه القسمة التي يتبين

منها حد الانسان المعروف عند الناس اعنى للجنى المناطق المآئت وذلك

ان للجنى منه ناطق مآئت وهو الانسان ومنه ناطق غير مآئت وهو الملك

ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطف غير مائت وهو
للجن، فقال السائل الذى فى انقران مناقض لهذا وهو قوله استمع نقر^٥
من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجباً والذى هو غير ناطف كيف يسمع
وكيف يقبل فقال ليس ذلك بمنافض وذلك ان السمع والقول يمكن ان
يوجد للحي من حيث هو حتى لان القول والتلفظ غير التمييز الذى 5
هو النطق وترى كثيرا من البهائم لا قول لها وفي حية وصوت الانسان
مع هذه المقاطع هو له طبيعى من حيث هو حتى بهذا النوع كما ان
صوت كل نوع من انواع الحى لا يشبه صوت غيره من الانواع كذلك هذا
الصوت بهذه المقاطع الذى للانسان مخالف لاصوات غيره من انواع الحيوان
واما قولنا غير مائت فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى رَبِّ أَنْظِرْنِي يَوْمَ 10
يُبْعَثُونَ قل انك من المنظرين ٤

* ٥ * وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ما هما وتحت اى مقولة هما
داخلان فقال هما تحت مقولة الوضع وذلك ان التخلخل هو تباعد اجزاء
الجسم فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الاجزاء
اجزاء اخر من جسم اخر والتكاثف هو تقارب اجزاء فى وضعها بعضها 15
عن بعض ٤

* ٦ * سئل عن الحشونة واللامسة ما هما وتحت اى مقولة هما فقال
هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك انهما وضع ما لاجزاء السطح
فالحشونة فى وضع اجزاء السطح بالارفع والاخفض واللامسة فى وضع اجزاء
سطح الجسم من غير ارتفاع ولا اخفاص ٤ 80

* ٧ * سئل عن الاشياء الكثيفة ايتها يقارنها الصلابة وايتها يقارنها اللين
فقال الاشياء الكثيفة اذا وجد لاجزائها اتحاد واتصال بعضها ببعض باحكام
حدث فيها الصلابة واذا لم يوجد لاجزائها اتحاد ولا احكام حدث فيها

اللين ومن خاصة الصلب ان يفعل بعسر ويفعل بسرعة ومن خاصة
اللين ان يفعل بسهولة ويفعل بعسر ٤

* ٨ * سئل عن اللفظ والفهم أيهما افضل فقال الفهم افضل من اللفظ
وذلك ان اللفظ فعله انما يكون في الالفاظ اكثر وذلك في الجزئيات
٥ والاشخاص وهذه امور لا تكاد تتناقض ولا هي تجدى وتعنى لا باشخاصها
ولا بانواعها والساعى فيها لا يتناقض كباطل السعى والفهم فعله في المعاني
والكليات والقوانين وهذه امور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذي
يسعى في هذه الامور لا يخلو من جدوى ، وايضا فان فعل الانسان
لخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فاذا كان معرّف
١٠ الانسان فيما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يلبس الغلط
والضلال اذ الامور باشخاصها لا يشبه بعضه بعضا بجميع الجهات ولعل
الذى يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فاذا كان معرّفه على الاصول
والكليات وعرض له امر من الامور امكنه ان يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس
هذا بهذا فقد تبين ان الفهم افضل من اللفظ ٤

١٥ * ٩ * سئل عن انعام هل يكون فاسدا ام لا وان كان فاسدا فهل يكون
كونه وفساده ككون وفساد سائر الاجسام ام هو نوع اخر فكيف ذلك ،
فقال الكون في الحقيقة هو تركيب ما او شبيه بالتركيب والفساد هو انحلال
ما او شبيه بالانحلال وان قيل مكان التركيب والانحلال الاجتماع والافتراق
جاز ذلك ايضا وكل ما كان تركيبه من اجزاء اكثر كان زمان تركيبه اطول
٢٠ وكذلك ما كان انحلاله باجزاء اكثر كان انحلاله في زمان اطول وكل ما كان
من هذين ذا اجزاء اقل كان زمانه في التركيب والانحلال اقصر واقل ما
يفع عليه التركيب والانحلال شيان لان الشيء الواحد لا تركيب فيه
ولا انحلال ، ولا يجوز التركيب والتحليل الا في الزمان والزمان بدو وبدوءه

هو الأوّل المحص فبدو الشيء غير الشيء، والتركيب والتحليل الذى يحدث بشيئين فقط انما يكون فى الآن المحص والذى يكون لاشياء اكثر من اثنين انما يكون فى زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقتها واجزاء انعام مثل الحيوان والنبات وغير ذلك انما هي مركبة من اشياء اكثر من اثنين فكونها وكذلك فسادها لاجل الكثرة 5
 تقع فى اجزائها وبساتعها فى زمان وكل العالم انما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين فهما المادّة والصورة المختصتين فكونه كان دفعة بلا زمان على ما بينا وكذلك يكون فساده بلا زمان ومن البين ان كل ما كان له كون⁵ فله لا محالة يكون فساد، فقد بينا ان العالم بكليته متكون فساد وكونه وفساده لا فى زمان واجزاء العالم متكونة فاسدة وكونها وفسادها فى 10
 زمان والله تبارك وتعالى هو الذى هو الواحد للحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد،

١٠٠ * سئل عن الاشياء العامية كيف يكون وجودها وعلى اى جهة فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء اخر فوجوده على القصد الثانى فوجوده بالعرض، وجود الاشياء العامية اعنى الكليات انما يكون بوجود الاشخاص 15
 فوجودها انن بالعرض ولست اعنى بقولى هذا ان الكليات هي اعراض فيلم ان تكون كليات للجواهر اعراضا لكن اقول ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض،

١١٠ * سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور فى الكيفية هل هما واحد ام مختلفان وان كانا واحدا فلم جعل فى موضع جنسا عاليا وفى 20
 موضع داخلا تحت جنس على اخر فقال هما مشتركان بمعنى ومختلفان بمعنى فالذى يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم والمعانى التى يختلفان فيها فهى جمع ما ذكره فى قاطيغوريلس عند وصفه مقولة ينفعل

وفى بعض القول فى الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية حالا ما وهو السكون الذى يبتدى فيه من العدم الذى هو مقابل للصورة وينتهى الى الصورة بالقبول او يقبل فى الجملة انه ينتهى عن القوة الى الفعل وذلك السكون هو يفعل واذا حصل فى الصورة او حصلت الصورة فيه فحينئذ لا بد لتلك الصورة من ان تكون ثابتة فتسمى كيفية انفعالية واما سريعة الزوال فتسمى انفعالا ثم انه لما وجد ذلك السلوك علما لاشياء كثيرة جعل جنسا عليا بعومسه وجعل الانفعال بضافة الكيفية اليه حتى قيل كيفية انفعالية نوحا من انواع الكيفية ٤

* ١٢ * سئل عن الاسم المشكل ما هو فقال الاسماء على ضربين ضرب منهما اسماء سميت بها امور ثم يقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم وهى الاسماء المشتركة المتفقة والضرب الاخر اسماء سميت بها امور قصد بتلك التسمية معان معلومة وفي تنقسم ايضا قسمين فيه اسماء لامور قصد بتلك التسمية معان معلومة والمستميات لا تتقدم ولا تتأخر فى ذلك المعنى وهى المتواطئة اسماءها وقسم اخر اسماء لامور قصد بالتسمية معان معلومة والمستميات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الاسماء وفي الاسماء المشككة مثل الجوهر والعرض والقوة والفعل والنهى والامر وما اشبهها ٥

* ١٣ * سئل على العرض كيف يحمل على الاجناس العالية بالتقدم والتأخر فقال ان الكم والكيف هما بدواتها عرضان لا يحتاجان فى اثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لها فقط واما المضاف مثلا فلان اثبات آتيته انما يكون بين جوهر وجوهر او بين جوهر وعرض او بين عرض وعرض فحاجته فى اثبات ذاته الى اشياء اكثر من جوهر او شىء واحد فكل ما كان حاجته فى اثبات ذاته الى اشياء اقل فهو فى آتيته اقدم واحق باسم الآتية من الذى حاجته الى اكثر ٦

يكون بالشكل الثالث او ما صورته صورة الشكل الثالث ولولا ذلك لما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد ما بين الحكيم ان المطالب اربعة وهى الموجبة الكلية والسالبة الجزئية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية تتبين في الشكل الاول ٤

5 * ١٦ * وستل عن هذه انقصية وهى قولنا الانسان موجود هل هى ذات محمول ام لا ، فقال هذه مسئلة اختلفت القدماء والمتأخرون فيها فقال بعضهم انها غير ذات محمول وبعضهم قالوا انها ذات محمول وعندى ان كلا القولين صحيحان. جهة وجهة وذلك ان هذه القصية وامثالها اذا نظر فيها الناظر انطبعى الذى هو نظره فى الامور فانها غير ذات محمول لان وجود الشىء ليس هو غير الشىء والمحمول ينبغى ان يكون معنى الحكم بوجوده او نفيه عن الشىء فن هذه الجهة ليست فى قصية ذات محمول واما اذا نظر اليها الناظر المنطقى قلبها مركبة من كلمتين هما اجزاءها وانها قابلة للصدف والكذب فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعا صحيحان لكن كل واحد منهما جهة ٤

15 * ١٧ * وستل عن المتضادات وهل البياض عدم السواد ام لا ، فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شىء من المتضادات هو عدم للصدء الاخر لكن فى كل واحد من المتضادات عدم الصدد الاخر لما استحال للجسم من صدد الى صدد ٤

* ١٨ * وستل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن ان يوجد احدهما الا مع الاخر مثلا انه لا يمكننا ان نتصور يفعل الا مع ينفعل وايضا لا نتصور ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف ام لا ، فقال لا لانه ليس كل شىء يوجد الا مع شىء اخر فهما من باب المضاف لانا لا نجد التنفيس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض

بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العَرَض ولا اللام الا مع اللسان وليس
 شىء من ذلك من باب المضافة لكنها داخلية في باب اللزوم واللزوم منه ما
 يكون عَرَضيا ومنه ما يكون ذاتيا فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع
 الشمس والعرضي مثل مجيء عمر عند زهاب زيد ومنه ايضا ما هو تَمُّ
 اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم والنَّام هو ان يوجد الشىء بوجود شىء اخر 5
 وذلك الشىء الاخر يوجد ايضا بوجود الشىء الاول حتى يتكافيا في
 الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص اللزوم هو ان يوجد
 شىء بوجود شىء اخر وليس اذا وجد ذلك الشىء الاخر وجد الشىء
 الاول وذلك مثل الواحد والاثنتين فانه ما وجد الاثنان الا وجد الواحد
 وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة ،

10

* ١٩٠ * سئل عن هذين الجنسيتين اعني يفعل وينفعل هل هما يتكافيان
 في لزوم الوجود حتى اذا وجد احدهما أيهما انفق وجد الاخر، فقال لا
 لانا كثيرا ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لا يكون القابل
 منها قبلا لقبول الفعل واما متى وجد ينفعل فلا بد من ان يوجد يفعل ،
 فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو ان يؤثر ومعنى ينفعل هو ان يتأثر 15
 فلم ير يجعلهما للحكيم تحت مقولة لکنهما ما جعلنا جنسين عاليتين
 بسيطين، فقال ليس كل الاجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضهم
 ببعض وانما هي بسيطة عند قياسها الى ما دونها فاما البسيطة المختصة من
 هذه العشرة فهي اربعة الجوهر والكم والكيف والوضع فاما يفعل وينفعل فهما
 ما يحدثان بين الجوهر والكيف ومتى وايس يحدثان بين الجوهر والكم وله 20
 يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به بکله وبعضه والمضاف يحدث بين
 كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر فهو
 لذلك داخل من جهة او جهات في المقولات ولا يقبل كذلك لانه حينئذ

يظهر انه نوع من انواع بعضها او كلها بل يقول ان المضاف يوجد في جميع الاجناس ،

٢٠* سئل عن مقولة المضاف هل هي منقسمة الى انواع ذاتية ام لا وان كانت منقسمة فما انواعها وذلك ان قسمناه الى ما يرجع بعضها الى بعض ٥ بحرف ب والى ما لا يرجع بعضها الى بعض بحرف ا والى ما يبقى عند الرجوع بحرف ج والنسبة واحدة والى ما يتبدل فهذه قسمة يحدث عنها انواع في اللفظ لا في المعنى ، فقال ليس هذه التي عدت بانواع مقولة المضاف على ما ظنه بعض الناس ولا مقولة الكيف ايضا منقسمة الى ما في كتاب قاطغوريلس من الاربعة التي هي الحال والملكة والقوة واللاقوة والكيفيات 10 الانفعالية والانفعاليات والشكل والحلقة ولا مقولة اللم ايضا منقسمة الى مذكورة في المقولات من العدد والقول والزمان والسطح والجسم والخط والمكان وذلك ان حال الانواع في القسمة بالفصول المقومة غير هذه الحالة لان الجنس لا ينقسم بالقسمة الصحيحة الا في قسمين فقط ثم كل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين آخرين ثم على هذا الترتيب الى ان ينتهي الى 15 نوع الانواع وهذه معدودة في كل واحد من هذه المقولات في اكثر من اثنين والاولى في مقولة المضاف اذا قسم ان يقال ان المضاف ما يحدث بين انواع مقولات عدة ثم يتصفح انواع المضافات لا على هذا السبيل وبتعديد فصوله المقومة لانواعها ونحن ذاكرون هذه الفصول في تفسيرنا لكتاب المقولات على ما يحتمل الاستقصاء في ذلك الكتاب ان شاء الله تعالى ،

٢١* وسئل عن الحركة ما حدثها فقال ليس للحركة حد لانها من الاسماء المشككة ان هي مقولة على النقلة والاستحالة والكرون والفساد ولكن رسمها ان يقال انها خروج ما هو بالقوة الى الفعل ، وسئل عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة ام هي جنس لتلك المعاني الستة التي يذكرها الحكيم

في قطاغوريلس وان كان جنسا ففي الاجناس العالية في ، فقال ليست
 للحركة من الاسماء المشتركة ان الاسماء المشتركة لا تنقل على بعض المعاني
 التي تحتها باستحقاق اكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتأخير
 والحركة تنقل على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكيم لما وجد
 الاستحالة في تغيير يعرض للجوهر في كميته والزيادة والنقصان وهما تغييران 5
 يعرضان للجوهر في كميته ووجد النقلة وفي تغيير الجوهر في مكانه شبه
 تلك التغيرات بهذا التغيير فسمى الجميع حركة فالنقلة اذن اول بهذا الاسم
 واقدم وهذه الباقيّة اشدّ تأخراً فيه واول استحقاقا فهي اذن من الاسماء
 التي تنقل على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير وليست في جنس لما
 تحتها اذ البعض منها في الكمية والبعض في الكيفية والبعض في الالين 10
 وليس شيء من الاجناس يحتوي هذه الاجناس الثلاثة ء

* ٢٢ * وسئل عن المحمول والموضوع المستعملين في كتاب القياس من اتي
 الاسماء هما ، فقال انهما من الاسماء المنقولة وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا
 الاجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم
 فسموا الجوهر موضوعا وما يطرأ عليه من الاعراض محمولات ثم انهم لما انشأوا 15
 صناعة المنطق ووجدوا للحكم والحكوم عليه شبيهين بالجوهر وانعرض للمحمل
 فيه سموها للمحمل والموضوع من غير ان يعتبر فيها للجوهر والعرض بل قد
 يكون جوهرًا وقد يكون عرضا وانما يعتبر في صناعة المنطق للحكم والحكوم
 والخبر والمخبر فقط ء

* ٢٣ * وسئل عن الفصول هل تكون داخلية تحت المقولة التي يكون 20
 منها الجنس والنوع او تكون خارجة عنها ومن مقولة اخرى ، فقال كل
 جنس وكل نوع في لا محالة داخلية تحت المقولة التي فيها ذلك للجنس
 وذلك النوع الذي يوهك ان الفصل قد يكون من مقولة اخرى سوى

المقولة التي منها الجنس والنوع هو انك وجدت التَغْدَى مثلا والنطق في الجوهر فظننت انهما فصلان في الجوهر وهما في ذاتهما عرضان وليس الامر كما ظننت وذلك ان الفصل بالحقيقة هو الغاذى والناطق لا النطق والاعتداء ولعل طائفاً يظن ان الناطق والغاذى هما نوعان وليس الامر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذى والحي الناطق ومن يسمي النوع الذي هو الحي الناطق باسم الناطق وحده فانما ذلك على سبيل الذى ذكرته وهو ان الانسان اذا صدف نوعاً من الانواع واراد ان يعبر عنه ويميل الى الاختصار عبر عن جملته ببعضه لانا لا نجد كله الا بالفعل الاخير الذى هو المقوم لذلك النوع فلهذا من الشان ما يقع من الاشكال

10 * ٢٤ * وسئل عن المساوى وغير المساوى هل في خاصة للكم والشبيه وغير الشبيه هل في خاصة للكيفية، فقال الاول عندي ان جملة هذا القول ليس هو خاصة لواحد من قبيل المقولتين اعنى التكم والكيفية لان الخاصة انما تكون شيئا واحدا كالضحك وانصهل وللجلوس وغيرها الا انا اذا سمينا الرسم وهو قول يعبر عن الشيء بما يقوم ذاته خاصة فان كل واحد من المساوى وغير المساوى هو خاصة للكم وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصة للكيف وجملة قولنا مساو وغير مساو هو رسم للكم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف

20 * ٢٥ * وسئل عن مقولة له وما رسم به انه النسبة التي بين الجوهر وبين ما يطبق به بكلمة او ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيج ويجمع ما يدخل تحت هذه المقولة، فقال هو رسم صحيج واما قوله له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة اعنى له هو اسم مشترك وباشترك ما ينسب كل شيء للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه في النسبة التي تثبت بين الجوهر وبين ما يطبق به بكلمة او ببعضه من الخافر والنعل والباس وكي من

الاجناس الستة التي توجد معانيها حادثة بين الشئيين مثل المضاف
ومثل الابن ومثل متى فاما مقولة له اعنى وجود الصوت والعلم واللون وغير
ذلك فهي بحقائقها من مقولة الليف او من مقولة اخرى لاتفقه به، وبالجملة
فان للحكيم لما بحث عن حقائق الامور الموجودة ووجد منها جوهرًا قائمًا
بذاته تنظرًا عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملًا للاعراض، 5
ثم بحث عن الاعراض كم اجناسها فوجد للجوهر ذا مقدار ما فعمل ذلك
العرض كماً وصيِّره مقولة، ثم وجد للجواهر احوالاً تتغير من بعضها الى
بعض مثل ما ان له لونا وله علما وله قوّة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقا
وله شكلا وكل شخص من الجوهر يشبه شخصا اخر في واحد مما ذكرناه
او لا يشبهه فجعل ذلك ايضا جنسا وهو الليف وصيِّره مقولة، ثم وجد 10
انجوهر الواحد ينسب الى جوهر اخر باسم او لفظ اذا لفظ به يتحد
بالجوهر جوهر اخر ويعرض، عرفته حتى يصير هذا الجواهر باتحاد ذلك
الجوهر الاخر به في ذلك اللفظ ذلك الشئ الذي عبر عنه مثل الاب والابن
الصديق والشريك والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك ايضا جنسا وهو
المضاف وصيِّره مقولة، ثم وجد للجوهر في زمان حتى يسأل عن زمانه فيدلّ 15
على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنسا ايضا وصيِّره
مقولة متى، ثم وجد للجوهر ايضا في مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه
بما يستدلّ به عليه في مكانه فجعله جنسا ايضا وصيِّره مقولة اين، ثم
وجد للجوهر ايضا في وضعه باوضاع مختلفة حتى ان بعض اجزائه في 20
مواضع من مكانه المطبق به في وضع واحد فيتغير ويتبدل امكنة تلك
الاجزاء في وضع اخر فجعل ذلك المعنى ايضا جنسا وصيِّره مقولة الوضع،
ثم وجد للجوهر يوتر في بعض الجواهر انتهى في غيره بانشخاص فصير ذلك
المعنى ايضا جنسا وجعله مقولة يفعل، ثم وجد للجوهر يطبق به كله او

بعضه جوهر آخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى ايضا جنسا وصيره
مقولة له على ان الحائض الذى فى اصبع الانسان او اللباس الذى هو لابس
اذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف
واما من حيث يحيط ببعضه او بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له
5 فهذه فى الاجناس العشرة ٥

* ٣٦ * وسئل عن الادلة هل تنكأ حتى يوجد للشئ ء ونقيضه دليل
قوى ويكون دليل الشئ ء فى القوة والصحة كدليل نقيضه ام لا ، فقال
هذه مسئلة اذا اجبت بلا مطلقا او بنعم مطلقا فان ذلك غير صواب
والاولى ان تقسم الامور وتنظر هل فى ذلك المعنى بحكم واحد ام فى
10 مختلفة للحكم فنقول ان الامور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد للامور
قسم ثالث وجميع العلوم مبناها على احد هذين وهى كلها محصورة
بهذين فاشئ كان من جملة الممكن فان مبنى القول فيه على المشهورات
والمقنعات والظنون للسنة والتقليدات وما يشبهها ما هو فى حيز الممكن
وفى مثل هذه فانه ليس من الخلال ان يتكأ الادلة حتى يوجد دليل
15 الشئ وللحجة على اثباته من القوة والصحة وللحس بالمكان الذى يوازيه
وبكافيه دليل نقيضه وللحجة عليه واما ما كان من المسائل والعلوم من
حيز الضرورة فان مبناها ومعولها يكون على الامور التى توجد ضرورة او
لا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشئ ء صحيجا وقويا وكذلك للحجة
عليه واما الدليل على نقيضه فواهيا بطلا ضعيفا ٥

20 * ٣٧ * وسئل عن التصور بالعقل كيف يكون وعلى اى جهة وهل هو
ان يتصور بالعقل الشئ الذى هو من خارج على ما هو عليه ، فقال
التصور بالعقل هو ان يحس الانسان شيئا من الامور التى فى خارجة النفس
وبعمل العقل فى صورة ذلك الشئ ء ويتصوره فى نفسه على ان الذى هو

من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان في نفسه اذ العقل انطف الاشياء فا يتصوره فيه هو اذن الطف الصور،

* ٢٨ * وسئل عن حصول الصورة في الشيء على كم نوا يكون، فقال

- ان حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة انواع احدها حصول الصورة في الحس والآخر حصول الصورة في العقل والثالث حصول الصورة في الجسم 5
فحصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال وهو ان تحصل صورة الشيء من شيء اخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذي يدنى من النار فيحصل فيه صورة النار وفي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة او شبيه بذلك الذي كان يصدر واما حصول الصورة في الحس فهو 10
ان لا تحصل صورة الشيء في الحس الا بانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التي هي عليها من ملاستها للمادة لا بغير ذلك من الاحوال واما حصول الصورة في العقل فهو ان تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملاسبة للمادة ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مرتبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملاسبة 15
والجملة فان الاشياء المحسوسة هي غير المعلومة والمحسوسات هي امثلة للمعلومات ومن المعلوم ان المثال غير الممثل فان الخط البسيط المعقول الذي يتوقم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج لكن ذلك شيء يعقله العقل وقد يظن ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط وليس الامر كذلك ان بينها وسائط وهو ان 20
الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز لتعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤديها به منقحة الى العقل

فحصلها العقل عناية ٢

٢٠ * وسئل عن الاشياء التى يحتاج اليها في تعريف الجهولات وكم هي تلك الاشياء، فقال ان اقل ما يحتاج اليه في تعريف المجهول هو شيان معلومان بل اقول انه لا يمكن ان تعلم مجهولا باقل ولا باكثر من شيئين معلومين ٥ على الاستقصاء والحصيل وذلك ان الذى يقدم ثلاثة معلومات او اكثر لتعريف مجهول واحد ثانه اذا استقصى النظر فيها فاما ان احد تلك الثلاث لا يخلو من ان يكون فضلا في تعريف ذلك المجهول حتى لو اسقط ذلك كان المجهول معلوما بالمعلومات التامين فاما ان يكون ذلك الثالث لازما عن ذينك المعلومات فلم يسقط احد ذينك التامين ويبقى احدهما مع 10 هذا الثالث في صورة تعريف ذلك المجهول والشئ لا يتبين بنفسه والشئ الواحد لا يتبين منه مجهول ٢

٣٠ * سئل عن معنى القوى والملكات والافعال الارادية فقال القوى والملكات والافعال الارادية التى اذا حصلت في الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم في الشرور الانسانية والقوى 15 والملكات والافعال التى اذا حصلت في الانسان كان انسانا لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم في الخيرات الانسانية فهذا حد للخير والشر الانسانى وحد ارسطوطاليس اياها في كتاب الخطابة فقال الخير هو الذى يؤثر لاجل ذاته وانه هو الذى يؤثر غيره لاجله وانه هو الذى يتشوقه الكل من نوى الفهم والحس والشر حد عكس ذلك ٢

20 * ٣١ * فصل في الفرق بين الارادة والاختيار قال الاختيار ان الانسان قد يتقدم فيختار الاشياء الممكنة ويقع ايضا ارادته على اشياء غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى ان لا يموت والارادة اعم من الاختيار فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا ٢

* ٣٣ * حدّ ارسطو النفس فقال انها استكمال اول لجسم طبيعى آلى

فى حيوة بالقوة ،

* ٣٣٣ * وقال الجوهر على وجهين جوهر هيولانى وجوهر صورى فالجسم على

ضربين جسم طبيعى وجسم صناعى فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم له حيوة كالحيوان وقسم ليس له حيوة كالاسطقسات والجسم الصناعى كالسيرير والثوب وما يشبههما ،

* ٣٣٤ * فصل الاسطقسات مبادئ الجواهر المركبة من الاسطقسات وهى

النار والهواء والماء والارض والجواهر مركبة من الاجسام الطبيعية والصناعية والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركبة لانها مبادئ لها ،

* ٣٣٥ * الهيولى آخر الهويات واخسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما 10

بالفعل ، وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرًا ثم قبل الحرارة والبرودة والبيوسنة والرطوبة فصار اسطقسات ثم يتولد صنوف الموالييد والتراكيب ،

* ٣٣٦ * الافلاك كلها متناهية وليس بوراتها جوهر ولا شىء ولا حلاء ولا ملاء

والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه 15 ولو لم يكن متناهيا لكان موجودا بالقوة فهذه الاجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا تحتل زيادة واستكمالا وحكى عن افلاطون عن سقراط انه كان يمكن عقول تلامذته فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون بالقوة لا بالفعل ،

* ٣٣٧ * مسألة عن معنى قولهم العلم بالاضداد واحد هل تصح هذه 20

القضية لم لا وان صحت فن اتى جهة تصح فقال هذه مسألة جدلية والمسائل الجدلية من حيث الممكن على الاكثر وكل ما هو من هذا الخيز فانه مما ينظر فيه من جهة وجهة وكل ما ينظر فيه من جهات مختلفة فان للحكم

الواحد يصحّ في بعض تلك الجهات ونقيض ذلك الحكم ايضا يصحّ في جهة اخرى فمن نظر في هذه المسألة ينظر في ذوات الصّديين فليس العلم بها واحد وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعدل غير العلم بالجائر واما من نظر في الصّدّ من حيث هو صدّ ضدهّ فانه حينئذ 5 يصير نظره في بعض المضافات اذ الصّدّ من حيث هو يصدّ ضدهّ هو من باب المضاف والمضاف ان العلم بهما واحد وذلك انه لا يمكن ان يعرف احد المضافين على التخصييل بدون الاخر فمن هذه الجهة يكون العلم بالصّديين واحدا وبعض الناس ظنّوا معنى قولهم العلم بالصّديين واحد هو ان الذى يعلم الصّدّ الواحد فبذلك ان العلم بعينه يعلم الصّدّ الاخر 10 يعنون بقولهم ان العلم من حيث العلم بجمع الاشياء واحد، ولو سئلوا لم تقولون ان العلم للمضافين واحد والعلم بالنقيض واحد وان العلم بالتباين واحد وخصصتم الصّديين من بين جميع المختلفات لقالوا ان التباين الذى بين الصّديين اشدّ التباينات واذا صحّ للحكم في الابلغ يصحّ ايضا فيما دونه وهذا عندى ضعيف والاول اصحّ ٤

15 * ٣٨ * المتقابلان هما الشيطان الذان لا يمكن ان يوجد في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد والمتقابلان اربع المضافان مثل الاب والابن والمتضادان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل العبي والبصر والموجبة والسالبة ٤

* ٣٩ * انكليات ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاتها ذواتها ولا تعرف 20 من موضوع اصلا شيئا خارجا عن ذاته وهو كلى الجوهر وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها وهو كلى العرض الذى هو في موضوع على موضوع ٤
* ٤٠ * الاشخاص ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاته ذواتها ولا شيئا خارجا عن ذواتها وهو شاخص للجوهر الذى لا يقال على موضوع ولا في

موضوع واشخاص للجواهر انما تكون معقولة بكلياتها وكلياتها انما تصير موجودة في اشخاصها واشخاص للجواهر التي يقال انها جواهر اول وكلياتها جواهر ثان لان اشخاصها اول ان تكون جواهر اذ كانت اكمل وجودا من كلياتها من قبل انها اخرى ان تكون مكيفة بانفسها من ان تكون موجودة واخرى ان تكون غير مفتقرة في وجودها الى شيء اخر ان كانت غير ⁵ محتاجة في قوامها الى موضوع اصلا وانها ليست في موضوع ولا على موضوع وانواع الجواهر ايضا على هذا المثال اخرى ان تكون جواهر وضرب لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور في هذا الموضوع اعم مما تقدم ذكره في ايساغوجي فان ذلك جنس وما تقدم ذكره نوعان له وكل قضيتين متقابلتين اما شخصيتان معا واما ¹⁰ مهملتان معا واما متضادتان واما تحت المتضادتين واما متناقضتان او لا متناقضتان والمتضادتان تكون جميعا في الممكنة والتي تحت المتضادتين تصدق في الممكنة وسائرهما متضادتان تقتسمان الصدق والكذب في جميع الجهات، وتقابل الموجبة والسالبة اعم من تقابل المتضادين لان ¹⁵ المتضادين لا يقتسمان الصدق والكذب ما لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب يقتسمان الصدق والكذب وان لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك زيد ابيض وزيد ليس بابيض ومثل الانسان حيوان والانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات التي ²⁰ محمولاتها اعداد مثل قولك زيد ابيض وزيد اسود او هذا انعد زوج وهذا العدد فرد واذا كانت القضايا التي محمولاتها اعداد لا تخلو من امرين او امور محدودة وكان قول الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتى تكذب فاذن ليس ينبغي ان تجعل المطلوبات موجبات محمولها اعدادا

بل النقائص ولا ايضاً ينبغي ان يوجد في القياس الخلف للفهم الا ان
تصطّر الى ذلك فتستعملها اذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلتين
بان يكون فيها الشرائط التي ذكرناها على مثال ما يوجد في الهندسة
كقولنا هذا اما اكبر او اصغر او مساوٍ

5 * ٤١٠ • وللاسماء غير المخلصة ثلاثة معان فالاول منها معنى العدم مثل
فلان جاهل وفلان اعمى، والثاني اعم منه وهو رفع الشيء عن امر موجود
وشان ذلك المرفوع عنه انه يوجد فيه او في نوعه او في جنسه اما باضطرار
او بامكان كقولنا عدد لا زوج فانه ايجاب معدول، والثالث اعم من هذا
وهو رفع الشيء عن امر موجود وان لم يكن من شان الشيء ان يوجد
10 فيه اصلا لا في كله ولا في بعضه كقوله في الله سبحانه انه لا ثابت وفي
السماء انه لا خفيف ولا ثقيل، واتى امر حمل عليه اسم غير مخلص فينبغي
ان يوجد ذلك الامر موجودا واتى امر كان موجودا وسلب عنه شيء
كانت قوة ذلك الشيء قوة ايجاب معدول ولا فرق في العبارة فيه بين ان
يجعل سلبا او نجابا معدولا فان اتفق في امر ما يوجب ان يسلب عنه
15 شيء ويكون موقعه موقعا ان يصير قياسا فله ان يغير ويجعل ايجابا
معدولا حتى يطرد القياس وهذا كانا ستلنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو
موجود كان كانه لا حكيم وهذا الذي قلناه اصل عظيم العناء في العلوم
واغفاله عظيم المضرّة فينبغي به ان تتراض فيه والسلب اعم صور عن غير
المخلص لان السلب اشتمل على رفع الشيء عما شانه ان يوجد فيه وما
20 لا يوجد فيه والاسم الغير المخلص هو رفع الشيء عما شانه ان يوجد فيه
فان قولنا هذا الخاطئ عالم وهذا الخاطئ ليس بعالم يقتسم الصديق
والكذب فان السلب هو رفع الشيء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن
والاسم غير المخلص هو رفع الشيء عما شانه ان يوجد فيه

* ٤٢ * التمثيل انما يكون بان يوجد او يعلم اولا ان شيئا موجود لامر جزئى فينقله الانسان من ذلك الامر الى امر جزئى شبيهه بالاول فيحكم به عليه اذ كان الامران الجزئيان يعتمها المعنى التللى الذى هو من جهة وجد للحكم فى الجزئى الاول وكان وجود ذلك للحكم فى الاول اظهر واعرف وفى الثانى اخفى فالاول له مثال والثانى ممثّل بالاول وحكمنا بذلك عليه 5
تمثيل الثانى بالاول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكوّن للجسم مكوّن والسماء جسم والجسم مكوّن فالسماء مكوّنة وقد يكون القياس عن مقدمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف ثقتان لحدوث لا ينفك عنه فان كل جسم مقارن لحدوث لا ينفك عنه وكل مقارن لحدث لا ينفك عنه فاذا كل جسم مقارن لحدث لا ينفك عنه فكل مقارن لحدث 10
لا ينفك عنه فهو غير سابق للمحدث فاذا كل جسم غير سابق للمحدث وكل ما هو غير سابق للمحدث فوجوده مع وجوده فاذا كل جسم فوجوده مع وجود المحدث وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لا وجوده وكل ما وجوده بعد لا وجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود فالعلماء جسم فان العلم حادث والمحدث على طريق الجدول ذلك 15
الشيء الى المشارك له فى علته للحكم له بمثل حكمك الذى اوجبت له العلة وهذا هو التمثيل بعينه ٥

ح

« نكثت ابي نصر الفارابي فيما يصحح ولا يصحح من احكام النجوم »

قال ابو اسحاق ابراهيم بن عبد الله البغدادي كنت شديد الحرص
على معرفة الاحكام النجومية صادق الرغبة في اقتناء علمها كثير السعي
5 في طلبها مدس النظر في الكتب المؤلفة فيها مشغوقا مسهرا بها وانقا
بصحتها غير شاك في ان الذي يعرض فيه من الخطا انما هو نقصور علم
العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه فيها وقلة عناية الحسب واصحاب الارصاد
ومتخذى الآلات فيما يتعاطونه منها وانه متى زالت العوائق وسقطت
هذه الموانع وجد الانتقان في جميع ما ذكر وصححت الاحكام وانتفع
10 بتقدمة المعرفة فيها واحاط العلم بالثائنات المستقبلة وتكشفت المغيبات
وظهرت الحقيقت وكان اعتقادي مدة من الزمان معا كنت احكمه طول
تلك المدّة من امر الحسب واحث عنه من حال الارصاد واطلبه من صنف
الآلات واجددت جميعها في الصمائر والبدائيات فا ازداد من الاصابة الا
بعدا عن المطلوب الا اياسا الى ان ضجرت وارتمت فيه وعطفت على كنب
15 الاوائل اقتشها لأجد فيها ما لعله يكون لي فيها شفاء عما انا فيه
وجدت كتب الحكماء واصحاب الحقائق خلوا منها واقابلهم غير معبرتها
ولا مصروفة نحوها فصار اليقين الذي كان معي شكّا والاعتقاد ظلّا والثقة
تهمة والاخلاص ريبا فلما تمادى بي الايام وتطاولت المدّة وانا على سبيل
الذي ذكرته اتفقت لي نفاة ابي نصر محمد بن محمد الفارابي الطرخاني
20 فشكوت اليه حالي تلك وعرفته صدق رغبتي في الوقوف على مقدار هذا
العلم ومعرفة ما يصحح منه وما لا يصحح وسألته ان يكشف لي عما يصحح
من ذلك ويبين ما اتصح له من مذهب الحكماء الاولين واجابني الى ما

التمسته وجعل يفقنى على اصل اصل وقانون وقانون مما به يوصل الى كنهه
 وحقيقته ويجابى وأحاربه ويراجعنى وارجعه فى ذلك الباب فلما كان ذا
 يوم اخرج التى جزءا بخطه وكان فيه فصل وتذاكر كانه كان يجمعها بوقت
 ينتفرغ لها ويولفها ويتخذها كتابا او رسالة كعادته فانتسخت علمته
 وتاملته فصاغت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذى كنت تعبت 5
 فيه وخف من قلبى مؤنة الوسواس الذى لم اكن انفك منها قديما
 ووضح لى السبيل الى الممكن والممتنع من الاحكام النجومية وهذه نسخة
 ما كان فى ذلك الجزء كتبتها لك لتتأملها ان تنشط لذلك ٤

فصل * ١ * قال ابو نصر فضيلة العلوم والصناعات انما تكون باحدى

ثلاث، اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى الذى 10
 فيه سواء كان ذلك منتظرا او مختصرا، اما ما يفضل على غيره لعظم
 الجدوى الذى فيه فكالعلوم الشرعية والصناعات المحتاج اليها فى زمان زمان
 وعند قوم قوم واما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة
 واما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم وقد تجتمع هذه
 الثلاثة كلها او الاثنان منها فى علم واحد كالعلم الالهى ٤ 15

* ب * قد يحسن ظن الانسان بالعلم الواحد فيظنه اكثر واحسن
 واحكم واوضح مما هو وذلك اما لنقصه ويغص يكونان فى طبعه فلا يقدر
 معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم واما لانه لم يبلغ ما يعاند
 الذى عنده واما لفضيلة المستنبتين له والمتمسكين به واما لكثرتهم واما
 لجري الانسان على نبيل ما يرجونه ان يحصل لهم من ذلك العلم وجمالة 20
 فاقدته وعموم النفع فيه لو صح وتحقق واما لاجتماع اكثر هذه الاسباب
 فيه وقد يخرج مثل هذا الظن الانسان الى قبول ما ليس بكلى
 على انه كلى وما ليس بمنتهج من القياسات على انه منتهج وما

ليس ببرهان على انه برهان ء

* ج * اذا وجد شيان متشابهان ثم ظهر ان شيئا ثالثا هو سبب لاحدهما فان الوهم يسبق وبحكم بانه ايضا سبب للاخر وذلك لا يصح في كل متشابهين اذا التشابه قد يكون لعرض من الاعراض وقد يكون 5 بالذات والقياس الذي يترتب في الوهم فيوجب ما ذكر هو قياس مرتب من قياسين مثال ذلك الانسان مشاء والانسان حيوان فالمشاء حيوان والفرس شبيهة الانسان في انه مشاء فهو ايضا حيوان وهذا لا يصح في جميع المواضع ان الفنفذ ابيض وهو حيوان والاسفيداج ابيض لكنه ليس بحيوان ء

10 * د * امور العالم واحواله نوعان احدهما امور لها اسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للجسام المجاورة والمحاذية لهما وكذلك سائر ما اشبههما والنوع الاخر امور اتفافية ليست لها اسباب معلومة كموت الانسان او حيوته عند طلوع الشمس او غروبها فكل امر له سبب معلوم فانه معد لان يعلم ويضبط ويوقف عليه وكل 15 امر هو من الامور الاتفافية فانه لا سبيل الى ان يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات والاجرام العلوية عدل واسباب لتلك وليست بعلل واسباب لهذه ء

* ه * لو لم يكن في العالم امور اتفافية ليست لها اسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفعا لم يوجد في الامور الانسانية نظام البتة 20 لا في الشرعيات ولا في السياسيات لانه لو لا الخوف والرجاء لما اكتسب احد شيئا لغده ولما اطاع مرؤوس لرئيسه ولما غنى رئيس مرؤوسه ولما احسن احد الى غيره ولما اطيع الله ولما قدم معروف ان الذي يعلم ان جميع ما هو كائن في غد لا محالة على ما سيكون ثم سعى سعيا فهو عايت

احتمف يتكلم ما يعلم انه لا يذتفع به ء

* و* كل ما يمكن ان يعلم او يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالعلوم المحصلة وان عاقت عنه عوائق او تراخت به المدّة فلما لا يمكن ان يكون به تقدمة معرفة فذلك الذى لا يرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده ء

5

* ز* الامور الممكنة التى وجودها ولا وجودها متساويات ليس احدهما اولى بها من الاخر لا يوجد عليها قياس البتّة اذ القياس انما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واما سالبة واتى قياس، ينتج الشىء وضده فليس يفيد علما لانه انما يحتاج القياس ليفيد علما بوجود شىء فقط اولا وجوده من غير ان يبيل الذهن الى طرفى النقيض جميعا بعد 10 وجود القياس اذ الانسان من اول الامر واقف بذهنه بين وجود الشىء ولا وجوده غير محصل احدهما فاتى فكر او قول لا يحصل احد طرفى النقيض ولا ينفى الاخر فهو هذر باطل ء

* ح* التجارب انما تنفع فى الامور الممكنة على الاكثر فلما الممكنة فى الندرة والممكنة على التساوى فانه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الرويّة 16 واخذ التأهب والاستعداد انما ينتفع بها فى الممكن على الاكثر لا غيره واما الضروريات والمنتنعات فظاهر من امرها ان الرويّة والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل واما الحزم فقد ينتفع به فى الامور الممكنة فى الندرة والتى على التساوى ء

* ط* قد يظن بالافعال والآثار الطبيعية انها ضرورية كلاحراق فى 20 النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج وليس الامر كذلك لكنها ممكنة على الاكثر لاجل ان الفعل انما يحصل باجتماع معنيين احدهما تهيوّ الفاعل للتاثير والاخر تهيوّ المنفعل للقبول فهما لا يجتمع هذان المعنيان

لم يحصل فعل ولا اثر البتة كما ان النار وان كانت محرقة فانها متى لم تجد قابلاً متهيئاً للاحتراق لم يحصل الاحتراق وكذلك الامر في سائر ما اشبهها وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعاً اتم كان الفعل اكمل ولولا ما يعرض من التمتع في المنفعل لكانت الافعال والاثار الطبيعية ضرورية ٥

* ٧ * لما كانت الامور الممكنة مجهولة سُمي كل مجهول ممكننا وليس الامر كذلك ان عكس هذه القضية غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعجم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكننا ولا جل الظن السابق الى الوجود ان المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين احدهما ما هو 10 ممكن في ذاته والاخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سببا لغلط عظيم ومخلبط مضر حتى ان اكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن ٥

* ٨ * ان اكثر الناس الذين لا جبلة لهم لما وجدوا امورا مجهولة يبحثوا عنها ويطلبوا علمها ويتفرقوا عن اسبابها حتى توصلوا الى معرفتها 15 وصارت لهم معلومة احسنوا الظن بما هو ممكن بطبعه وظنوا انه انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك سببه وانه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث والتفتيش ولم يعلموا ان الامر في طبيعته ممنوع لان يكون به تقدمه معرفة البتة بجهة من الجهات ان هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو بطبعه غير محصل ولا يحكم عليه بوجود ثبات او لا وجوده ٥

20 * ٩ * اسماء المشتركة قد تصير سببا للأغلوطات العظيمة فيحكم على اشياء بما لا وجود فيها لاجل اشتراكها في الاسم معا ويصدق عليه ذلك للحكم للاحكام النجومية فان قولنا الاحكام النجومية مشتركة لما هي ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هي ممكنة على الاكثر كالتاثيرات

الداخلية في الكليف ولما هي منسوبة اليها بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه في ذواتها مختلفة الطباع وانما اشتراكها في الاسم فقط فان من عرف بعض اجرام الكواكب وابعادها ونطق بذلك يعرف انه حكم بحكم نجومى وذلك داخل في جملة الضروريات ان وجوده ابدا كذلك ومن عرف ان كوكبا من الكواكب كالشمس مثلا اذا حاذى ٥ مكلفا من الامكنة فانه يساخن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل في جملة الممكنات على الاكثر ومن ظن ان الكوكب الفلانى متى قارن او اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل في جملة الامور 10 الظنية والحسابية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتركها انما هو الاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشتهر الامر فيها على اكثر الناس اذ لم ليسوا محكمين ولا منذرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية اعنى الضرورية البرهانية ٤

* بيح * مشاهدات الاجرام العلوية المضيئة مؤثرة في الاجرام السفلية 15 بحسب قبول هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكسف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما بتوسط اضوائها المشوبة لا غير ٤

* يد * القدماء مختلفون في الاجرام العلوية هل هي بذواتها مضيئة ام لا فبعضهم قالوا ليس في العالم جرم مضى ٢ بذاته سوى الشمس وكل ما سواها من الكواكب يستضيء منها واستدلوا على صحة قولهم بالقمر والزهرة 20 فانهما يكسفان الشمس حيث يمران فيما بينها وبين البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان السيارة مستضيئة من الشمس فعلى اى هاتين الجهتين كانت فان تأثيرها بتوسط اضوائها الذاتية

او المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع ،

* يه * معلوم ان الكواكب متى استجمعت انوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية أثرت فيها اثرا مخالفا لما يوثق عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالاكثر والاقل والاشد والاضعف والازيد والانقص ٥ بمقدار تهيو ذلك للجسم في الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وايضا فان بين الاجسام تفاوتات في القبول وهذه هي الخواص التي هي موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقصاء والاستيفاء ،

* يو * العلل والاسباب اما ان تكون قريبة واما ان تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على اكثر الامور وذلك مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء 10 الشمس فيه والبعيدة قد يتفق ان تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فاللصبوطة المدركة منها كالقمر يمتلى ضوءا ويسامت بحرا فيمتد فيسقى الارض فينبت الالاء فيرتعها للحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغنى وكذلك ما اشبهها ،

* يز * لا يستنكر ان يحدث في العالم امور لها اسباب بعيدة جدا 16 فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الامور انها اتفافية وانها من حيز الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس بعض الاماكن النديّة فترتفع بخارات كثيرة فينعد منها سحائب ويمطر عنها امطار وتكدر بها هوية فتتعقن بها ابدان فتعطب فيرثيها اقوام فيستغنون غير ان الذي يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تغلّ او معاينة او استخراج حساب او 20 مناسبة بين اجسام او اعراض فهو مدّح ما لا يدعن له عقل صحج البتة ،
* يح * امور العالم واحوال الانسان فيه كثيرة وفي مختلفة فنها خير ومنها شرّ ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبح ومنها

نافع ومنها ضار فأى واضح وضع بازاء كثرة افعاله كثرة من امور العالم مثل
 حركات البهائم او اصوات الطيور او كلمات مسطورة او فصوص معولة او
 سهام منشورة او اسامى مذكورة او حركات من حركات النجوم او ما اشبه
 ذلك مما في فيه كثرة فانه قد يصادف بين تلك الاحوال وبين ما وضع مما
 ذكر انه كثرة كانت مناسبة يقبّس بها بين هذه وبين تلك ثم قد
 يتفق فيها اسماء يعجب الناظر فيها والمتأمل لها الا ان ذلك لا من
 ضرورة ولا عن وجوب ينبغى للعاقل ان يعتمدها وانما هو اتفاق يركن
 اليه من كان في عقله ضعف اما ذاتى واما عرضى فالذاتى هو ما يكون في
 الانسان الفنى الذى لا تجارب معه اما لصغر سنه واما لغباوة طبعه
 والعرضى هو ما يكون للانسان عند ما يغلب عليه بعض الآلام النفسانية 10
 مثل شهوة مفرطة او غضب او حزن او خوف او طرب او ما اشبه ذلك ء

* يط * من به حركات الاجرام العلوية والمناسبات التى بينها على ما سوى
 ذلك من اصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجداول
 الاكف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفأل ويتطير بها ومنها انما هو
 لمعنيين اثنين احدهما هو ان تلك الاجرام في مؤثرة في الاجرام السفلية 15
 بكيفياتها فهم لذلك مظنون بها انها مؤثرة ايضا باتصالها وانصرافها
 وظهورها وغيبوتها وتقاربها وتباعدها والاخر انها تلبتة بسيطة شريفة
 بعيدة عن الفسادات ء

* ك * لبت شعري لما وجدت النغم التاليفية بعضها متنافرة وبعضها
 متلائمة وبعضها اشد ملائمة وبعضها اشد متنافرة ما الذى يوجب ان 20
 لا يكون حلول الكواكب في الدرجات التى تناسب في العدد تلك النغم
 ايضا حالها في المساعد والمناحس كذلك ما هو من المتفق
 عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هى بالوضع لا بالطبع وليس

هناك البتة تغير وتخالف طبيعي ٤

* كا * امر تعلم ان الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التي تقبل في مطالع البروج انما هي بالاضافة الى الاماكن بلعيانها ولاجل تلك الاماكن لانها في انفسها نوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما اشبهها 5 فاذا كان الامر كذلك فما الذي يوجب ان يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قيلت فيها وان صح ذلك في ذواتها فهو يوجب شيئا غير ما هو داخل في التاثيرات الداخلة في باب كيف ٤

* كب * من اعجب المجائب ان يمر القمر فيما بين البصر من الناس 10 بلعيانهم في موضع من المواضع فيستر بحرمه عن ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صح هذا للحكم واطرد لوجب ان كل انسان او اى جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث في الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء ٤

15 * كج * بعد ما اجتمع العلماء واولو المعرفة بالحقائق على ان الاجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتاثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها فما الذي دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالنكوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من الوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس اذ ليس كل ما اشبه شيئا بعرض 20 من الاعراض فانه يجب ان يكون شبيها به بطبعه وان يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الاخر ٤

* كد * لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيها بلون الدم مثل المربخ دليلا على القتل وراقية الدماء لوجب ان يكون كل ما

- كان لونه احمر من الاجسام السفلية ايضا دليلا على ذلك ان في اقرب منها واشد ملائمة ولو وجب ان يكون كل ما كان حركته سريعة او بطيئة من الكواكب دلائل على التباطؤ والتسارع في الحوائج لوجب ان يكون كل بطيئاً وكل سريع من الاجرام السفلية ادنى عليها ان في اقرب منها واشبه بها واشد اتصالا وكذلك الامر في سائرهما ٥
- كه • ما اعنى بصر من نظر في امر البروج فلما وجد الحمل به يبتدأ في تعديدها حكم انه يدنى على راس الحيوان وخصوصا الانسان ثم لما كان الثور يتلوه حكم بانه يدنى على العنق والاكتاف وكذلك الى ان ينتهي الى الحوت حكم بانه يدنى على القدمين انما كان ينظر بعينه السخيف وعقله المذهول الى الحوت وهو متصل بالحمل والى القدمين وهما غير متصلين 10 بالرأس فيعلم ان حكمه غير مطرد في ذلك ان اعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من اعظم المصائب ان الضرورة تدعو الى التقويم بمثل هذا الطعن الذى لا يدري هل الطعن اضعف ام المطعون غير ان الشر يدفع بالشر ولولا ان الاشتغال بامثال هذه المقاولات والمعاندات لما 15 يتعطل به الزمان لا ثبت منها جملة ٥
- كو • من حكم بان زحل هو ابطأ الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا لم لم يقلب الحكم ان زحل اسرعها سيرا ان مسافته اطول مسافات الكواكب السيارة سواها والقمر ابطأها ان مسافته اقرب مسافات تلك ٥
- كز • هب ان القمر وسائر الكواكب ائمة على الامور والاحوال على ما 20 وصفه اصحاب الاحكام لم قالوا ان الامور التى يراد ان تكون خفية مستورة ينبغى ان تتعاضاها في وقت الاجتماع لاصحلال ضوء القمر أما علموا ان ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك

بالقياس اليينا لا غير وكذلك ما قالوه في الامتلاء والاستقلال ومهما لم
يلحقه في ذاته تغيير فا الذي يجب ان يلحق ذلك البصر ما هو دليل
من الامور على ما وضع ء

* كج * لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حارة ولا باردة ولا
رطبة ولا يلبسة باتفاق من العلماء فامعنى الاحتراق الذي ادعوا في
الكواكب التي تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك
والسلاطين فلم لم يجمعوا بان الكواكب التي في دليل على نوع من انواع
اناس مثل عطار الذي وضعوه دليلا على الكتبة او على من يكون هو
صاحب طالعه وهيلاجه اذا قرب من الشمس ان يكون له تمكن من
السلطان وقرب اليه وزلفى لكنهم جعلوا ذلك منحصرة ء

* كط * من يظن ان هذه بنجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب
وشهاداتها فليبعد الى سائر ما وضع ليقلبها معلوما في الموالييد والمسائل
والتحاويل فان وجد بعضها يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال
ما وضع فليعلم ان ذلك ظن وحسبان واستحسان وعرفة ء

18 * ل * لم تر احدا وان كان من الاشتهار باحكام النجوم والايمان بها
واليقين فيها بغاية ليس من ورائها مثل غاية وهو يقطع امرا ما يهمة
لاجل حكم يحكم له به وان عين في طالع مولده او يساله جميع
الشهادات التي بها يستدل وعليها يعول اخراج مل وترك حزم في حرب
واخذ زاد في سفر او ما اشبهه ذلك واذا كان الامر على هذا السبيل فما
20 اشتغالهم بهذا الفن الا لاحدى ثلاث اما لتفكر وولوع واما لثقت
وتشوق وتعيش به واما لحزم مفرط وعمل بما قيل ان كل مقول
مكذوب منه ء

ط

قطعة مأخوذة من تاريخ الحكماء تأليف جمال الدين ابي الحسن علي
ابن يوسف القفطى وزير السلطان بحلب المتوفى سنة ٤٤٩

محمد بن محمد بن طرخان ابو نصر الفارابى الفيلسوف من فاراب
احدى مدن الترك فيما وراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل
العراق واستوطن بغداد وقرأ بها العلم الحكيمى على يوحنا بن حيلان 5
المتوفى بمدينة السلام فى ايلم المقتدر واستفاد منه وبرز فى ذلك على اقرانه
واربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية واطهر غامضها وكشف سرها
وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة
الاشارة منبهة على ما اغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل واتخذ
التعليم ووضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها 10
وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس فى كل مادة منها
فجاءت كتبه فى ذلك بالغاية الكافية والنهائية الفاضلة،
ثم له بعد هذا كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف بغراضها لم
يسبق اليه ولا ذهب احد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها
عن الاخذ به وتقدير النظر فيه، وله كتاب فى اغراض افلاطون 15
وارسطواليايس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقيق بفنن
الحكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع
فيه على اسرار العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعضها

الى بعض شيئا شيئا، ثم بدأ بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها
وسمى تواليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها
مقدمة جلييلة عرف منها بتدرجه الى الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه
فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول
5 الى النسخة الموجهة الى اول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعى
عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف
باللعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى
فهم معانى تاثيرغورياس وكيف في الاوائل الموضوعة لجميع العلوم الآ منه،
ثم له بعد هذا فى العلم الالاهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما
10 احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف
فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس فى
المبادئ الست الروحانية وكيف يوجد عنها للجواهر الجسمانية على ما هي
عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه
انفسانية وفرق بين الروحى والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير
15 الفاضلة واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية ،
وكان ابو نصر الفارابى معاصرا لابي بشر متى بن يونس الا انه كان دونه
فى السن وقرنه فى العلم وعلى كتب متى بن يونس فى علم المنطق
تعويل انعلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرق لقرب ماخذها
وكثرة شرحها وكانت وفاة ابى بشر ببغداد فى خلافة الراضى ، وقدم ابو
20 نصر الفارابى على سيف الدولة ابى الحسن على بن ابى الهيجاء عبد الله
ابن حمدان الى حلب واقام فى كنفه مدة بزي اهل التصوف وقدمه سيف
الدولة واكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من انعام ورحل فى صحبته
الى دمشق فادركه اجله بها فى سنة تسع وثلثين وثلثمائة ،

- وهذه أسماء تصانيفه، كتاب البرهان، كتاب القياس الصغير والكتاب
الارسطي، كتاب للجدل، كتاب المختصر الصغير، كتاب المختصر الكبير،
كتاب شرائط البرهان، كتاب النجوم، كتاب في قوة النفس، كتاب
الواحد والوحدة، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب ما ينبغي أن
يتقدم الفلسفة، كتاب في المستغلق من كلامه في قاطيغورياس، كتاب في 5
أغراض أرسطو طاليس، كتاب في الجزء (وما لا يتجزأ)، كتاب له في
العقل والمعقل، كتاب المواضع المنتزعة من الجدل، كتاب شرح المستغلق
في المصادر الأولى والثانية، كتاب تعليق أيساغوجي على فرفوربوس، كتاب
إحصاء العلوم، كتاب الكناية، كتاب الرد على النحوي، كتاب الرد على
جالينوس، كتاب في آداب الجدل، كتاب الرد على الراوندي، كتاب في 10
السعادة الموجودة، كتاب التوطئة في المنطق، كتاب المقاييس المختصر،
كناية كتاب النذر، شرح كتاب المجسطي، كتاب شرح البرهان
لأرسطو طاليس، كتاب شرح الخطابة له، كتاب شرح المغالطة له، كتاب شرح
القياس له وهو الكبير، كتاب شرح المقولات، تعليق كتاب شرح بارمينيادس،
صدر لكتاب الخطابة، كتاب شرح السماع (الطبيعي)، كتاب المقدمات من 15
موجود وضروري، كتاب شرح المغلة لاسكندر في النفس، كتاب شرح السماء
والعلماء، شرح كتاب الاخلاق لأرسطو، كتاب شرح الآثار العلوية، تعليق
الكتاب (الموسم) بالخراف، كتاب في المبادئ الانسانية، كتاب الرد على الرازي،
كتاب في المقدمات، كتاب في العلم الالهي، كتاب في اسم الفلسفة
ووصفها، كتاب الفحص، كتاب في اتفاق آراء أرسطو طاليس وافلاطون، 20
كتاب في الجن وحال وجودهم، كتاب في الجوهر، كتاب في الفلسفة وسبب
ظهورها، كتاب التأثيرات العلوية، كتاب في الحيل (الهندسية)، كتاب
النواميس، كتاب له نسبة إلى صناعة المنطق، كتاب انسياسة المدنية،

او المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع ،

* يه * معلوم ان الكواكب متى اجتمعت انوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية آثرت فيها اثرا مخالفا لما يوثر عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالاكثر والاقل والاشد والاضعف والازيد والانقص ٥ بمقدار تهيو ذلك للجسم في الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وايضا فان بين الاجسام تفاوتا في القبول وهذه هي الخواص التي هي موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقصاء والاستيفاء ،

* يو * العلل والاسباب اما ان تكون قريبة واما ان تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على اكثر الامور وذلك مثل حى الهواء من انبثاث ضوء 10 الشمس فيه والبعيدة قد يتفق ان تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فاللضبوطة المدركة منها كالقمر يمثل ضوءا ويسامت بحرا فيمتد فيسقى الارض فينبت اكلاء فيرتعها للحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغنى وكذلك ما اشبهها ،

* يز * لا يستنكر ان يحدث في العالم امور لها اسباب بعيدة جدا 15 فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الامور انها اتفاقيسة وانها من حيز الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس بعض الاماكن النديية فترتفع بخارات كثيرة فينعدن منها سحائب ويمطر عنها امطار وتكدر بها اهوية فتتعقن بها ابدان فتعطب فيرتييل اقوام فيستفنون غير ان الذى يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير 20 اقتفاء السبيل الذى ذكرت مثل تغل او معاقبة او استخراج حساب او مناسبة بين اجسام او اعراض فهو متع ما لا يدعن له عقل صحج البتة ، * يبح * امور العالم واحوال الانسان فيه كثيرة وهي مختلفة فنها خير ومنها شر ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبح ومنها

نافع ومنها ضار فلي واضع وضع بازاء كثرة الفعله كثرة من امر العلام مثل
 حركات البهائم او اصوات الطيور او كلمات مسطوية او قصص معونة او
 سهام منشورة او اسامي مذكرة او حركات من حركات تنجيم او شبه
 ذلك ما في فيه كثرة فله قد يصادف بين تلك الاحوال ويرى وضع
 ذكر انه كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه ويرى تلك ثم قد
 يتفق فيها اسماء يعجب الناظر فيها وانتمد به لان ذلك لا عن
 ضرورة ولا عن وجوب ينبغى للعقل ان يعتمد على ذلك فيكون في
 اليه من كان في عقله ضعف اما نافي ولما عرضي غلظت هو في يكون في
 الانسان الفتى الذي لا تجارب معه لم نضع منه وانه عرضي ضعف
 والعرضي هو ما يكون للانسان عند ما يغلب عليه بعض الآله لضعفه ان
 مثل شهوة مفرطة او غضب او حزن او خوف او غيب او شبه ذلك

* يط * من به حركات الاجرام العلوية وانسبت لثابت هو في
 ذلك من اصوات الطيور وحركات ائبهتم وخصوف لاكتف وحذو
 الاكف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفقد وتصير به في
 لمعنيين اثنين احدهما هو ان تلك الاجرام في مرتبة في الاجرام المنسبة
 بكيفياتها فهي لذلك مظنون بها انها مرتبة في بعض بقصبات ونصيب
 وظهرها وغيبوبتها وتقاربها وتباعدها والاخر انها ثابتة بحيث شعبة
 بعيدة عن الفسادات

* ك * ليت شعري لما وجدت انفع لتلفية بعض متحركة وبعض
 متلائمة وبعضها اشد ملائمة وبعضها اشد منكرة في تلحق يجب ان
 لا يكون حلول الكواكب في الدرجات التي تناسب في تعدد تلك النفع
 ايضا حالها في المساعد والمناحس كذلك في من تمتنع
 عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هي بتوجه لا بوضع ونيس

هناك البتة تغيير وتخالف طبيعي ٤

* كا * المر تعلم ان الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التي تقال في مطالع البروج انما هي بالاضافة الى الاماكن بلعيانها ولاجل تلك الاماكن لانها في انفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما اشبهها 5 فلذا كان الامر كذلك فما الذي يوجب ان يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قيلت فيها وان صح ذلك في ذواتها فهو بوجب شيا غير ما هو داخل في التاثيرات الداخلة في باب كيف ٤

* كب * من اعجب المعجائب ان يمر القمر فيما بين البصر من الناس بلعيانهم في موضع من المواضع فيستر بحرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صح هذا للحكم واظرد لوجب ان كل انسان او اى جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث في الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء ٤

15 * كج * بعد ما اجتمع العلماء واولو المعرفة بالحقائق على ان الاجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتاثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها فما الذي دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من الوانها وحركانها البطيثة والسريعة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس ان ليس كل ما اشبه شيا بعرض 20 من الاعراض فانه يجب ان يكون شبيها به بطبعه وان يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الاخر ٤

* كد * لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيها بلون الدم مثل المريخ دليلا على القتل واراقة الدماء لوجب ان يكون كل ما

كان لونه احمَر من الاجسام السفلية ايضا دليلا على ذلك ان في اقرب منها
 واشد ملائمة ولو وجب ان يكون كل ما كان حركته سريعة او بطيئة من
 الكواكب دلائل على التباطؤ والتسارع في الحوائج لوجب ان يكون كل
 بطيئ وكل سريع من الاجرام السفلية ادنى عليها ان في اقرب منها واشبه
 بها واشد اتصالا وكذلك الامر في سائرهما ٥

٥ * كـ * ما اعنى بصر من نظر في امر البروج فلما وجد الحمل به يبتدأ
 في تعديدها حكم انه يدنى على راس الحيوان وخصوصا الانسان ثم لما
 كان الثور يتلوه حكم بانه يدنى على العنق والكتاف وكذلك الى ان ينتهى
 الى الحوت حكم بانه يدنى على القدمين انما كان ينظر بعينه السخيف وعقله
 المذهول الى الحوت وهو متصل بالحمل والى القدمين وهما غير متصلين 10
 بالرأس فيعلم ان حكمه غير مطرد في ذلك ان اعضاء بدن الحيوان
 موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم
 والمستدير مناسبة لكن من اعظم المصائب ان الضرورة تدعو الى التقويم
 بمثل هذا الطعن الذى لا يدري هل الطعن اضعف ام المطعون غير ان
 الشر يدفع بالشر ولولا ان الاشتغال بامثال هذه المقاولات والمعاندات عما
 يتعطل به الزمان لا ثبت منها جملة ٥

* كـ * من حكم بان زحل هو ابطأ الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا
 لم لم يقلب الحكم ان زحل اسرعها سيرا ان مسافته اطول مسافات الكواكب
 السيارة سواها والقمر ابطأها ان مسافته اقرب مسافات تلك ٥
 * كـ * هب ان القمر وسائر الكواكب ادنى على الامور والاحوال على ما 20
 وصفه اصحاب الاحكام لم قالوا ان الامور التى يراى ان تكون خفية مستورة
 ينبغى ان تتعاطاها في وقت الاجتماع لاصحلال ضوء القمر أما علموا ان
 ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك

بالقياس البينا لا غير وكذلك ما قالوه في الامتلاء والاستقلال ومهما لم يلحقه في ذاته تغيير فا الذي يجب ان يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الامور على ما وضع ء

* كح * لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة بانقاف من العلماء فما معنى الاحتراق الذي ادعوا في الكواكب التي تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلم لم يجمعوا بان الكواكب التي في دليل على نوع من انواع الناس مثل عطارذ الذي وضعوه دليلا على الكتبة او على من يكون هو صاحب طالع وهيلاجه اذا قرب من الشمس ان يكون له تمكن من السلطان وقرب اليه وزلفى لكنهم جعلوا ذلك منحصرة ء

* كط * من يظن ان هذه بتجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتها فليعد الى سائر ما وضع ليقلبها معلوما في المواليذ والمسائل والتكاويل فان وجد بعضها يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظن وحسبان واستحسان وعرفة ء

15 * ل * لم تر احدا وان كان من الاشتهار باحكام النجوم والايان بها واليقين فيها بغاية ليس من وراثها مثل غاية وهو يقطع امرا ما يهمة لاجل حكم يحكم له به وان عاين في طالع مولده او يساله جميع الشهادات التي بها يستدل وعليها يعول اخراج مل وترك حزم في حرب واخذ زاد في سفر او ما اشبهه ذلك واذا كان الامر على هذا السبيل فما 20 اشتغالهم بهذا الفن الا لاحدى ثلاث اما لتفكر وولوع واما لتكث وتشوق وتعيش به واما لتكزم مغرط وعمل بما قيل ان كل مقول مكذور منه ء

قطعة مأخوذة من تزيين الحكمة تصنف ضمن سيرة أبو حمزة
ابن يوسف النقفى وزير تيمور كوكب تيمور شاه

محمد بن محمد بن خرزنجي وزير تيمور شاه وسمي في سيرة
أحدى مدن أتربة فيم ورك تيمور نيسابور تيمور شاه
انعراف واستوطن بغداد وقرأ في عهد النكدي عن يمينه في سيرة
المتوفى بمدينة السلام في نية التقدير واستقر في مدع في سيرة
وأرى عليهم في التحقيق وشيخ انتسب لطيفة وتب بعضه في سيرة
وقرب متناولها وجمع ما يحتج به في سيرة في سيرة
الإشارة منبهة على ما نقله النكدي وغيره من صفة النكدي وركه
التعليم وأوضح أنقول فيما عن طريق تصنف أحمد وشيخ التتويج
وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صيرة في سيرة في سيرة
فجاءت كتبه في ذلك بالغاية في غاية التتويج
ثم له بعد هذا كتاب شريف في لحة تعمير والتعمير في سيرة
يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه في سيرة ولا يستعمل تطلب تعمير في
عن الأفتداه به وتقديم النظر فيه، وفي كتب في شرائع التتويج
15 وارسطوزاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفهم
للحكمة وهو أكبر ممن على تعلم ضيق النظر وتعرف وجه تطلب أصله
فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعضها



الى بعض شيئا شيئا، ثم بدأ بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها
وسمى تواليغه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها
مقدمة جلييلة عرف منها بتدرجه الى الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه
فى تواليغه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول
5 الى النسخة الموجهة الى اول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعى
عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف
بللعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى
فهم معانى قاطيغورياس وكيف في الاوائل الموضوعة لجميع العلوم آلامه،
ثم له بعد هذا في العلم الالاه وفي العلم المدنى كتابان لا نظير لهما
10 احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف
فيهما باجمال عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس فى
المبادئ الست الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ما في
عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه
انفسانية وفرق بين الوحى والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير
15 الفاضلة واحتياج المدينة الى السبر الملكية والنواميس النبوية ٤

وكان ابو نصر الفارابى معاصرا لابي بشر متى بن يونس الا انه كان دونه
فى السن وفوقه فى العلم وعلى كتب متى بن يونس فى علم المنطق
تعويل انعلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالشرق لقرب ماخذها
وكثرة شرحها وكانت وفاة ابى بشر ببغداد فى خلافة الراضى، وقدم ابو
20 نصر الفارابى على سيف الدولة ابى الحسن على بن ابى الهيجاء عبد الله
ابن حمدان الى حلب واقام فى كنفه مدة بزي اهل التصوف وقدمه سيف
الدولة واكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من انعام ورحل فى صحبته
الى دمشق فادركه اجله بها فى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ٤

وهذه أسماء تصانيفه، كتاب البرهان، كتاب القياس الصغير والكتاب
اللاوسط، كتاب للجدل، كتاب المختصر الصغير، كتاب المختصر الكبير،
كتاب شرائط البرهان، كتاب النجوم، كتاب في قوة النفس، كتاب
الواحد والوحدة، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب ما ينبغي أن
يتقدم الفلسفة، كتاب في المستغلق من كلامه في قاطيغوروليس، كتاب في 5
أغراض أرسطو طاليس، كتاب في الجزء (وما لا يتجزأ)، كتاب له في
العقل والمعقول، كتاب المواضع المنتزعة من الجدل، كتاب شرح المستغلق
في المصادر الأولى والثانية، كتاب تعليق أيساغوجي على فرفوريس، كتاب
إحصاء العلوم، كتاب الكناية، كتاب الرد على النحوي، كتاب الرد على
جالينوس، كتاب في آداب الجدل، كتاب الرد على الراوندي، كتاب في 10
السعادة الموجودة، كتاب التوطئة في المنطق، كتاب المقاييس المختصر،
كناية كتاب النذر، شرح كتاب المجسطي، كتاب شرح البرهان
لأرسطو طاليس، كتاب شرح الخطابة له، كتاب شرح المغالطة له، كتاب شرح
القياس له وهو الكبير، كتاب شرح المقولات، تعليق كتاب شرح بارمينياس،
صدر لكتاب الخطابة، كتاب شرح السماع (الطبيعي)، كتاب المقدمات من 15
موجود وضروري، كتاب شرح المقالة لاسكندر في النفس، كتاب شرح السماء
والعالم، شرح كتاب الأخلاق لأرسطو، كتاب شرح الآثار العلوية، تعليق
الكتاب (الموسوم) بالحروف، كتاب في المبادئ الإنسانية، كتاب الرد على الرازي،
كتاب في المقدمات، كتاب في العلم اللاهوتي، كتاب في اسم الفلسفة
ووصفها، كتاب الفحص، كتاب في اتفاق آراء أرسطو طاليس وأفلاطون، 20
كتاب في الجن وحال وجودهم، كتاب في الجوهر، كتاب في الفلسفة وسبب
ظهورها، كتاب التأثيرات العلوية، كتاب في الحيل (الهندسية)، كتاب
النواميس، كتاب له نسبة إلى صناعة المنطق، كتاب السياسة المدنية،

كتاب في ان حركة الفلك سرمدية، كتاب في الروبا، كتاب احصاء
 القضايا، كتاب في القياسات التمي تستعمل، كتاب الموسيقى، كتاب
 فلسفة افلاطون وارسطوطاليس، كتاب شرح العبارة لارسطوطاليس على
 جهة التعليق، كتاب الايقاعات، كتاب مراتب العلوم، كتاب في خطابة
 المغالطين، وله جوامع الكتب المنطقية، وله رسالة سماها نيل السعادات،
 وله الفصل المنتزعة من الاخبار،

قال العبد الفقير الى رحمة ربه الغفور الشيخ فيدريخ ديتريصى
 مصاحح هذا الكتاب قد فرغت بعون الله تعالى من
 انتخاب وتهذيب رسائل ابي نصر الفارابى وطبعها
 علم الف وثمان مائة وتسعة وثمانين من
 الاعوام المسيحية في مدينة ليبدن
 غفر الله له ولناس اجمعين
 وهو حسبنا ونعم
 الوكيل
 ، ،

والاستحسانية *a* والحسانية 11. محكم *a* بحكم 10, 4, 109
a محكمين 13. في الاسم *a* الاسم 12. والجسمانية
 für واستدلوا 20. وكرب *a* وكسف 16. محتبكين
 واستدلوا.

معاقبة, تفاقى *a* تفأل 20. الاستقصا *a* الاستقضاء 7 110
 عاقبة *a*.

معها ما 22. اي *a* انه 5. ركائب *a* حركات 2 111.

يصدر 20. قيل *a* قيلت 6. لا نها für لا انها 4 lies 112
 صدر *a*.

113, 2 كان *a* fehlt.

بكارب *a* بتجارب 11. يكملوا *a* يجمعوا 7 114.
 يساله 17. ما وضع على ما وضع *a* ما وضع 14. بها *a* معلوما
 مسئلة *a*.

Abh. IX — *a*. Berlin man. or. fol. 493 pag. 111. —
b. Berl. man. or. Pet. II 738 pag. 99. d. Berl. man. or.
 quarto 786 pag. 82 — *c*. Conjectur. cas = aus Casiri.

115, 3 *c* فاراب *a b d* الفاراب 6. حيلان *a b d* حيلان 6
 لطيفة الاشارة *a b d* 9. المستوفى *b* المتوفى *a* المتوفى *d* —
 باعراضها *b d* باعراضها *c* 13 الغاية *a b d* بالغاية *c* 12
 كشف *b* كيف *a d* 18. الاعتداد *a* الاهتداء *b d* 15. باعراض *a*.

13, وهي *a b d* هي *c* 8. الموجودة *a b d* الموجهة *c* 4 116,
 قادرا رجلة *b d* فادركه اجله *a* 22. *a d* fehlt. وغير الفاضلة *b* 14

117, وما لا يتجزأ *b c* الكتاب *a* كتاب *b d* والكتاب *c* 1
 10 *a d* . الكتابة *b* الكناية *a d* 9. *a b d* fehlt. والمعقول *c* 7
 كتاب *a b* شرح — لأسطو *cas* 17. القدماء *b* المقدمات *ad*
 الحروف *a b d* الموسوم بالحروف *c* 18. الاطلاق *d* الاخلاق
 20 *cas*. الهندسة *a b d* 22 *cas*. *a b d* fehlt. ووصفها 20

118, 3 *a* علي *b d* fehlt.

- 93, 11 *a* نكوي *a* يكتوي 13. *a* fehlt. هما 13.
- 94, 2 *a* ظننت *a* لىس 3. انها فصلا *a* انها فصلان 2. *a* بيا لا *a* بما 14. *a* بعضه 8. ظننت *a* وضعه 19. ولا *a* اولا 10. اذ *a* ذا 6. فهر *a* فهى 3. 95.
- يظيف *a* يطيق 23. المظيف *a* المطبق 20. صفته 20.
- 96, 3 *a* شي *a* شيا 22. بذلك *a* لذلك 3. *a* ليس 3.
- 97, 12 *a* ومجردا *a* ومجردة 15. وغير *a* لا بغير 12.
- 98, 6 معلوما — كان *a* ذلك كان 8. فان *a* ، فاما ان 6.
- معلوما غير المعلومين النادرين *a* بالمعلومين التامين 21. اختيارا *a* اختيارا 23. *a* fehlt. ايضا 21.
- 99, 12 *a* او سقراط *a* عن سقراط 17. البرودة *a* fehlt. 12.
- 100, 13, 14 *a* صح ايضا *a* يصح ايضا فيما 14, 13.
- 101, 12 متضادتان 13. والمتناقضتان *a* او لا متناقضتان 12. *a* fehlt. 18. *a* قول 21. *a* fehlt. او 19. *a* fehlt. ومثل 18.
- 102, 1 *a* ويجعل 15. *a* انه 11. اللهم *a* للفهم 1. *a* فيجعله 16. *a* fehlt. وهذا 17. *a* fehlt. 19, 20, 23. المكصل *a* المخلص.
- 103, 2 *a* فينتقل *a* فينقله 2.
- Abh. VIII.* — Ebenfalls nur in *a*.
- 104, 5 *a* رسالة للعلم الثاني فيما الخ. *a* مستهرا *a* مسهرا — معشوقا *a* مشغوبا — وما *a* فيما 8. *a* وسقطت 13. المعينات *a* المغيبات 10. *a* واجدت *a* واجدت 18. *a* باستقضا *a* باستقصا 14, 10. له *a* لها 4. 105.
- يبلغ 18. *a* يبلغه 20. *a* مكر من *a* لمجري 20.
- 106, 8 *a* اتفاقا *a* اتفاقية 18. الققنس *a* القنفذ 8.
- 107, 1 *a* عواتق *a* عوائق 3. يتكلم *a* يتكلف 1. *a* شيء *a* شيء 17. الالهية *a* التاهب 17.
- وينفروا *a* ويتفرقا 14. حيلة *a* حيلة 13. *a* ليس 13. 108.
- وجود *a* وجوده 19. لقصودهم *a* لقصورهم 16.

79, 1 *a* المنبعتة *b d* المتشعبة. 3 *d* يصل *a b* يصك. 13 *d* + ذلك من الشكل الاول — (hier endet *d*). 15 *b* وتكثيف *a* مسامتة *b* مباساة *a* — وتكثيف.

80, 3 *c* لتوفيق *a* لتوقف *b* لتوفيفها *b* وكذلك *a* fehlt. 12 *a* وكيف *b* وكيف لا *b* وكيف. 16 *b* وجود *a* وجود. 20 *a* وظاهريته *b* fehlt. 23 *a* وبعد *b* ولعل *b*.

81, 5 *b* لانه *a* fehlt. 7 *a* ويجوز *b* ويجوز *a b* خمسة *a b* ان يجوز *b* وجوده *a*. 21 *a* كون ابي بكر + *b* — وجدت *b* اخذت. 14 وجوده *a* وكسب *b* fehlt. 23 الى الذات *b* fehlt.

82, 1 *a* ما به *b* ما. 5 *b* هو الحق *a* fehlt. — 1, 2 *a* عند *b* fehlt. 10 *c* لان *a b* الا. 12 *a* عن ذاته *b* fehlt. المطابق *b* fehlt.

83, *b* عنه *a* يصدر. 1 *a* ويصدر. 2 *a* ينسب *b* fehlt. 3, 4 *a* يوجد معه *b* يوجد — فيه.

Abh. VII war nur in *a* mir zugänglich. Die Aenderungen stehen zuerst denn folgt die Lesart in *a*.

84, 19 *a* رآه *a* سئل فيها رآه. 21 *a* حد.

85, 10 يدل *a* fehlt. — 17, 19 lies والبلاسة.

86, 10 *a* يعقوله *a* يعقوله. 12 *a* يعقوله *a* يعقوله.

87, 4 *a* اجزاء *a* وجزء *b* الحقيقة *a* في الحقيقة *b* والمعاني *a* والمعاني من المعاني.

88, 5 *a* معنى *a* لانم تلك *a* لا بد لتلك *a* 10. 20 *a* لمعنى *a* معنى. 21 اثبات *a* اثباته *a* اثباته.

89, 12 *a* محمول المحمول *a* وما بيانه *a* وماهيته *a* 15. 18 *a* ينطرح *a* ينطرح. محمول.

90, 1 *a* ما *a* وما *a* 3. فطره *a* نظره *a* 3. فلا بها *a* قلبها *a* 12.

91, 15 *a* كثيرا ما *a* 15.

92, 5 *a* بحرف ج والنسبة *b* والى ما يرجع *a* والى ما لا يرجع *a* 5. 10 *a* الى *a* والى — حرف النسبة والى *a* الى *a* 10. 13 *a* الى *a* 13. والانفعالات.

de بل المقوم - بذلك الفصل *de* 22, 23 قبل بالذات عن الامر *de*
ab fehlt.

68, 2 *b* فصل *ade* fehlt. *3a* + له كان *ade* fehlt. *9e* صد *abd* ند *de* فيتكثر *de* فكثير. فصل كان داخلا
22 *de* بالاشياء بذاته *a* بذاته *b* بعد ذاته *de*.

69, 5 *de* لم تدهش *ab* ثم بدهش *ab* الوجود *abd* 18.
e الوجوب.

70, 3, 4 *a* وجهه - *bde* fehlt. *6ae* ولا *bd* *fehlt*.
10 *lies* واللذة *für* واللذة *b* ويكره *ade* fehlt.

71, 11 *c* لذيذة *abde* لذيد *abde* لخمبول *für* لخمبول.
17 *abe* مركب *ab* خاتم *bd* عالم *ae* 21. فضلا *d* تصلي *abe* 17.
e متجزء *d* متجزء.

72, 9 *ab* ابداعية *de* عبادية *bde* 12. النبوية *a* البشرية
21 *ab* وتنبئته *d* وتنبئته.

73, 2 *d* المعهود *ab* المعثور *abd* 3 يفيده *a* يوتيه *abd* 3.
bd الوهم *a* يستوصفها *b* يستودعها *d* 8. عقل *d* عقد
جوهر *d* جوية *ab* 19. الوهم وحوله.

74, 7 *a* الحافظة *bd* والمفكرة *bd* 10. الظاهر *ad* *fehlt*.
c خلطة *abd* خلطا *b* 12. ادرك *ad* *fehlt*.

75, 4 *ab* شغل *d* مشتغلة *a* 9. والملئكة *bd* 9.
13 *a* اجتمعت *bd* احتجت *c* 23. امتهنها *abd* امكنها *c* 23.

76, 1, 2 *bd* الباطن - فشبح *a* *fehlt*. 5 *b* ويغشى *ad*
مكسوس *d* مخصوص *ab* 18. يتم *ab* يستتم *d* 16. وينشا
20 *d* بل غير داخل *ab* *fehlt*.

77, 1 *bd* لاستغلت *a* لاستغلت *a* + *5a*.
يسري عنه *d* يري *ab* 19. المذكورة المذكورة *bd* 15. اليقظة
20 *d* مسطح *ab* *fehlt*.

78, 1 *ab* كل - الوجود *d* 4, 5. فيستعمل *d* فيشتمل *ab* 1.
d منذ - الاختيار *ab* 14, 15. بقدر *ab* مقدر *d* 11. *ab* *fehlt*.
ab محمول *d* 20. هو - ايجاد *d* 17, 18. *ab* *fehlt*.
اوجب وجود الكل وترتيبها *d* + 21, 22. محمول.

الحاوي الماس سطح الجسم + d 8. كذلك d لذلك 3, 61. من + d 14. بالتقسيم d بالقسم 13. لان لها محيط ومركز + 9. ان يكون بعد d بعد 16. اجزاء ولا يتانى الى الاخر. المستوية d المستقيمة 18. ان جاز وجوده لا + d 17.

ولا d او 4. صار d صائرة 3. وليس واحد d ولا لواحد 2, 62. مشترك 14. d fehlt. من جنس واحد 13. في d اذا انتهى الى 5. وقوى - الفعل 21. ويجت für ويجب 15. يشتركون d واللين 23. ومنها d وفيها 22. اما قبلا سريعا او بطيئا d والملاسة.

والجاري d والشديد الجري 2. اولى d الاولى 1, 63. d fehlt. ولكل نوع 15. سببا لنوع ابعده من + d 13, 14. العقل d الفعل 20. التي بها يبلغ ذلك النوع كماله + 16. الاعصاب d الاعضاء 23. والفكر d والمفكرة 22.

هيولانيا d عقلا هيولانيا 5. ان ليس d وليس 1, 64. هي d لها 17. مفارقة d موت 16. احدى الذات d احدى 10. وقدره - 21. باى ارض d ياتي - بدني 19. بدواء d بتدبير 18. ولو d ان لو 23. الواصلة d واصلة 22. d fehlt. وقضائه

الخير d الشر 3. التي d الذى. d fehlt. دائمة - الكثير 1, 65.

VI. *Abhandlung.* — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Leidener Cod. Warn. 1002, *d* Cod. Berlin Peterm. II 466, *e* Cod. Berlin Landberg 368. — *b* ist von geläufiger Hand, vielfach ohne diakritische. Punkte, oft incorrect; sie stimmt aber in der Reihenfolge der Abschn. durchweg mit *a* überein, und ist diese Ordnung hier beibehalten; *d* stimmt nur bis 79, 13; *e* nur bis 72, 12; beide Codices sind lässig geschrieben.

والا لكانت 8 *c*. هوية *e* هو *abd* 6. التي *ab* الموجودة *de* 4, 66. هوية موجودة *abd* موجود *e* 11. ولا كان *a* والا لكان *bde*

لماهيته *de* 5. لاحق ومقتض *e* لازم ومقتضى *abd* 2, 67. d fehlt. *ab* الامر 12. اللامبدتها *e* لا مبدتها *abd* 9.

der's Documenta p. 24—34. Erst nach dem Druck wurde ich darauf aufmerksam, dass Cod. Leiden 820, der gewöhnlich als eine Handschrift medicinischen Inhalts bezeichnet ist, auch wohl diese Abh. von Alf. enthalten möchte. Das hat sich denn auch bestätigt. Diese Handschrift unserer Abh. ist schön geschrieben, mit Gold und Blau verziert, kritisch aber nicht von dem Wert, welchen das Aussehen vermuten lässt. Wir geben hier die Varianten derselben und bezeichnen sie mit *d*; ganze Wortgruppen geben wir mit dem Zeichen +.

56, 3 النفس والعقل *d* fehlt. 5 ويعلم — محدث *d* fehlt. 6 مشتتلا *d* بتقدمه *d* يتقدمه 7. الا بتصور *d* ما لا يتصور 6. التصديق 17. ثم يقع *d* يقع 16. اطهر *d* اشهر 11. مستهلال *d* ويوصلنا الى تصور الاشياء ويوصلنا + *d* 19. التصديق او لا *d* نفترق *d* نفرق 21. تلك الطرق الى التصديق

او كان *d* واما ان يكون 6. وجد *d* وجب 4. فما *d* وان 3, 57. *d* fehlt. 14. مثل — شيء 16, 15. والفاعل *d* والفعل والغاية

3 *d* fehlt. 3. وعاتل مكض — وعاتل *d* وعقل 2, 58. فيصير وجود الاشياء *d* فتصير موجودة 6. منه يصل *d* يوصل 5. لوجود 12. النظام *d* لنظام —. ظهور *d* ظهر 11. بوجوده الشيء *d* وجود الشيء 16. محدودا *d* مجردا 15. الوجود *d* كمية *d* لمية 19. وجوده

3. منه فيه *d* فيه 3. وجوب الوجود *d* وجه من الوجود 1, 59. والناطقة 17. حصول الانفس *d* الانفس 13. عن *d* من 11. فتلك *d* فبتلك 21. عالم *d* لامر 18. والانسانية الناطقة *d* السماويات *d* السموات 22.

7. وذلك هو السبب للحركة 2, 1, 60. الانواع *d* الرابع. 17. مفروضة فيها وليست مفروضة في هذه ولا + 12. خارج على لون واحد وعن ارادة واحدة + *d* 20. لبساتئه *d* كيف كان ما كان او + *d* 23, 22. متلونة *d* متساوية 21. سكونات على هذا الحد ومبداها يتصل

فانتقش *b*. الاشياء *a* الا انك *b* 17. *a* fehlt. اسم *b* — تسمى *a*
 نقش *a*.

ليس هو *a* 16. يفهم *a* تتفهم *b* 6. بعينها *a* نفسها *b* 2, 43.
 معقولات بالفعل *a* 23. نفسه *b* بعينه *a* 18. ليست هي *b*
 صور في كل مواد *b*.

معقولات *b* معقولا — صار *a* 14. انكاه اخر *a* انكاه *b* 5, 44.
 يعقل ذاته من حيث ذاته *a* يعقل ذاته *b* 20. صارت

موادها *b* مواد *a* 15. *b* fehlt. ان *a* 2. بالفعل *b* بالقوة *a* 1, 45.
 هو منا *a b* هو فينا *c* 22.

وان ما كان *b* 10. *a* fehlt. بانكاه — متفاضلة *b* 8, 46.
 ويومثل ان كان *a*.

شفافا *b* مشفا *a* 11—10. تودي *b* توصل *a* 10, 47.

وهذا شيء *a b* وهذا *c* 15. احتذى *b* *a* اتحدت *c* 9, 48.

IV. *Abhandlung*. — Vgl. Schmölder's, Documenta 3—10

s.; unsere Aenderungen zuerst stehend.

يحتاج 13. تجبى *s*. يجب 12. تقصد *s*. يقصد 8, 49.
 — العلم *s*. المعلم 16. فمشتق *s*. فمشتقة 14. تكتاج *s*.
 اسما *s*. اسم 21. يتعلم *s*. يعلم

ويسى *s*. وتسمى — ينسب *s*. تنسب 8. يتعلم *s*. يعلم 2, 50.
 فالكتاب *s*. فالكتب 22. ويدعى *s*. وتدعى 11

المقاتلين 12. فاما لاكون *له* *s*. فاما الاشياء — لها 9, 51.
 يتعلم *s*. تتعلم 14. مقاتلين *s*.

ذكيا *s*. زكيا 22. لان *s*. ان 18. تصح *s*. يصح 1, 3, 52.

والغلبة *lies* الغلبة 6. يبتكن *s*. تمتكن 3, 53.
 يعملها *s*. يعملها 15.

تقدم 9. عليه *s*. عليها 8. استبرى *s*. استبراء 5, 54.
 ارادة *s*. ارادته 11. يقدم *s*.

المنقسمة *s*. المنقسم 9. يوخذ *s*. توخذ 6, 55.

V. *Diese Abhandlung* befindet sich ebenfalls in Schmöl-

II. *Abhandlung.* — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Cod. Berol. Landberg 368 p. 116, *c* Aenderungen.

34, 1—4 *b* هذه مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة
للككيم الفاضل الكامل ابي نصر الفارابي قدس سره
6 *a* هو *b* fehlt. 7 *a* هي *b* fehlt. 8 *b* هو *a* ومضمونه هو
14 *a* هو *b* fehlt. 17 *a* قد يظن *b* fehlt.

35, 2 *a* ما له *b* ما هي *b* ما هي *a* ينظر *b* ينظر
لكان لكل *b* 13 *a* علما *b* fehlt. 14 *b* في *b* وفي *a* . وتسقم
a فلان *a* *b* لان *c* 19 *a* fehlt. 15 *b* على *a* . فلكل *a*

36, 2, 3 *a* وليس هذا — *b* 5 *a* فيها *b* 21 *b* الى موضوعات *b* موضوعات
شبه *b* 18 *a* الذى *b* بان *a* . شبيهة بالصدر *a* الصدر
اعلى *b* اولى *a* 22 *a* .

37, 2 *a* اقامة *b* وقيام وحبية *a* 3 *a* . كانت
وانها *c* 15 *b* بل — العلم *a* 11 *a* . وبالتشكيك
الجواهر *a* 17 *a* . وانة *b* 16 *c* . وانة *a* *b* 17 *a* .
الفلاطونية *a* 20 *b* وانة *a* وان *c* 18 *a* .
وجودها *b* حدودها *a* 21 *a* .
وجودها *b* حدودها *a* 21 *a* .

38, 3 *b* بالذات *a* بالذات *a* .

III. *Abhandlung.* — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Cod. Berol. Landberg 368. p. 117—120. *c* Aenderungen.

39, 2 *b* الاول *a* احدها *a* 9 العقل *b* التعلل
عقل *a* تعقل *b* 16 . هذين من *a* هذه *b* 15 . واستنباط *b*
19 *b* عاقلا *a* 21 *a* . متى توافقوا *a* من وقفوا *b* 19

40, 4 *c* المتعقل *a* المتعقل *b* 5 *b* . فيما *a* 5 *b* .
وعارضة *c* 13 . الجيد *a* جودة *b* — . المتعقل *a* التعلل *b* 11
a *b* 17 *c* . تعبين *a* *b* تعبين *c* 17 . وعارض *a* *b*

41, 5 *c* يحصل *a* *b* يحصل فيه *a* *b* . على *b* وعلى *a* 6 .
a 12 *a* . بالعقل نسبة *b* بالتعلل كنسبة *a* 12 *a* .
هي *b* 15 . المواد *a* *b* موادها *c* 14 . كلها *b* 11 *a* 12

42, 11 *b* هي *b* 15 . المواد *a* *b* موادها *c* 14 . كلها *b* 11 *a* 12

26, 8 a موكولة b fehlt. 8, 9 a ذوى الاراء- ذوى b fehlt. 10 c بما
a b ما. 14 a زمان b fehlt. - وهمه b ذهنه a. 16 c ويعتقد
a b يعتقد. 18 c اجبر a b اجيز.

27, 4 a معناه b fehlt. 5 a فمستنكر b فمستنكر
6 a مواضعها 20. غير ملتفة b غير متلفة a. 15 a الصورة b الصور
b مواضع. 23 a تخيله b يحتله.

28, 1 a متناقضة 4 a حلال b حالات 3 a يخذان b نجد ان
b fehlt. - ينقطه a يقظة c. 6 b واما ان يكون بعضها a
b يشاكله a لـ b لانه c. 12 ماهية b بانيتها a. 11 سقط
b لا. 18 a هي b حى a. 20 a معنى b fehlt. 21 a الطبيعيات
b الطبيعة. 23 c مريدا b ا مريدا.

29, 1 c حيزه a بحيزه 3 c الاشياء b الاشتباه a اشتباه
b ينبغي 8 a القول b ان يقول a. 6 دائر b مدثر a - حيرة
b من b مع a. 15 المقول b المعول a. 14 متى b متى a. 10 يبقى
b ذلك 6 a. ضرة b حيزه 4 a. بعضها für بعضها 3 lies.

30, 3 بالمرونة a - افادة b افاضة c. 11 فيكون b فكيف a. كذلك
b اطلقت 20 a. وتحصيله a وتحصيلاتها b. 12 بالغوية
b. ولان a وان b. 23 اطلعت b.

31, 3 a الطرف الاخر 6 a فكانه b فكانها c. 5 b اليه a
b بان - القول a 9-12. كتابة b كيانه a. 7 ا الطرق الاخرة
b ابهت b بقيت a. 16 ببدنى b بدنى a. 14 c يلعب
b 17 ا لمحتوى b لمحتوا c. 18 الى العالم a. 19 b يرقليطوس
a. 22 c فاذا - الفكرة a. 21 يبلغ a. يرقليطوس b.

32, 2 a والعناية c. 7 فمتى a فمن b. 3 الكتابي b الكياني
a اطراف a- 16, 17. والعنا b والعناد a. 9 c مغاربها
b fehlt.

33, 1 c حق a. 11 وعندهم b وعند 8 a. ايوس b ربوس a ديوس c.
كفا حقه b حمده.

والاستحسانية *a* والحسانية 11. محكم *a* بحكم 10, 4, 100
a محكمين 13. في الاسم *a* الاسم 12. والجسمانية
 für واستدلوا 20. وكرب *a* وكسف 16. مكتبكين
 واستدلوا.

معاقة, تفاق *a* تفال 20. الاستقصا *a* الاستقضاء 7 110
a عاقبه.

معها ما 22. اي *a* انه 5. ركائب *a* حركات 2 111.

قيل *a* قيلت 6. لا نها für لا انها 4 lies 112
a صدر.

a fehlt. 2 كان 113.

بكارب *a* بتجارب 11. يكملوا *a* يجمعوا 7 114,
 يساله 17. ما وضع على ما وضع *a* ما وضع 14. بها *a* معلوما
a مسئله.

Abh. IX — *a.* Berlin man. or. fol. 493 pag. 111. —
b. Berl. man. or. Pet. II 738 pag. 99. *d.* Berl. man. or.
 quarto 786 pag. 82 — *c.* Conjectur. cas = aus Casiri.

جبلاد *a b d* حيلان *c* 6. الفاراب *a b d* فاراب *c* 3 115,
a لطيفة الاشارة *a b d* 9. المستوفى *b* المتوفى *a* المتوفى *d* —
 باعراضها *b d* باغراضها *c* 13. الغاية *a b d* بالغاية *c* 12
a fehlt. *b* كيف *a d* 18. الاعتداد *a* الاهتداء *b d* 15. باغراض
a 13, وهي *a b d* هي *c* 8. الموجودة *a b d* الموجهة *c* 4 116,
 قادرا رجله *b d* فادركه اجله *a* 22. *a d* fehlt. وغير الفاضلة *b* 14

وما لا يتجزأ *b c* الكتاب *a* كتاب *b d* والكتاب *c* 1 117,
 الكتابة *b* الكناية *a d* 9. *a d* fehlt. والمعقول *c* 7
a b d fehlt. *b* الكناية *a d* 10. *a d* في *b* 11. الادب *b* اداب
 كتاب *a b* شرح — لأسطو *cas* 17. القدماء *b* المقدمات
a d 20. الحروف *a b d* الموسوم بالحروف *c* 18. الاطلاق *d* الاخلاق
a b d الهندسة *cas* 22. ووصفها *a b d* 20 *cas*.
a b d fehlt. *b d* علي 3 118.

118, 3 *a* علي *b d* fehlt.

- 93, 11 *a* نكوي يكتوي *a* fehlt. 13 هما *a* fehlt.
- 94, 2 ظننت *a* lies 3. انها فصلا *a* انها فصلان *a* . بما لا *a* بما 14. *a* ببعضه 8. طننت *a* وضعه 19. *a* ولا *a* اولاً 10. *a* ذا 6. *a* فهو *a* فهي 3. 95, 3 يطيف *a* يطيق 23. المطيف *a* المطبق 20. صفته 21.
- 96, 3 *a* شي *a* شي 22. *a* بذلك *a* لذلك *a* . 97, 12 ومجردا *a* ومجردة 15. *a* لا بغير *a* . 98, 6 معلوما — كان *a* ذلك كان 8. فان *a* ، فاما ان *a* . معلوما غير المعلوماتين النادرين *a* بالمعلوماتين التامين اختيارا *a* lies 23. اختيارا *a* fehlt. 21
- 99, 12 او سقراط *a* عن سقراط 17. البرودة *a* fehlt. 100, 13, 14 *a* يصح *a* ايضا *a* فيما *a* .
- 101, 12 متضادتان *a* والمتناقضتان *a* او لا متناقضتان *a* . قرة *a* قول 21. *a* fehlt. 19 او *a* مثل 18. *a* fehlt.
- 102, 1 *a* ويجعل *a* 15. *a* انه 11. اللهم *a* للفهم 1. فيجعله *a* 19, 20, 23. *a* كانه 17. *a* وهذا 16. *a* fehlt. المكصل *a* المخلص *a* .
- 103, 2 فينتقل *a* فينقله *a* .

Abh. VIII. — Ebenfalls nur in *a*.

- 104, 5 رسالة للمعلم الثاني فيما الخ *a* . وما *a* فيما 8. مستهرا *a* مسهرا — معشوقا *a* مشغونا واجددت 13. المعينات *a* المغيبات 10. وسطت *a* وسقطت *a* واجدت *a* .
- 105, 18 *a* باستقضا *a* باستقصا 14, 10. له *a* لها 4. يبلغ *a* . يبلغه *a* . مكر من *a* لمجري 20. *a* .
- 106, 8 اتفاقا *a* اتفاقية 18. القنفس *a* القنفذ 8.
- 107, 9 عواتق *a* عوائق 3. يتكلم *a* يتكلف *a* . 1 *a* . 17. *a* الالهية *a* التاهب *a* . *a* شيء *a* .
- 108, 14 وينفروا *a* ويتفرقا *a* . 13 *a* . حيلة *a* . 19. لقصودهم *a* لقصورهم *a* .

der's

ich

wöl

zele

Da

A

ke

ve

l

r

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

h

الحاوى المماس سطح الجسم $d + 8$. كذلك d لذلك 3, 61.
 من $d + 14$. بالتقسيم d بالقسم 13. لان لها محيط ومركز + 9
 ان يكون بعد d بعد 16. اجزاء ولا يتاتى الى الاخر.
 المستوية d المستقيمة 18. ان جاز وجوده لا $d + 17$.

ولا d او 4. صار d صائرة 3. وليس واحد d ولا لواحد 2, 62.
 مشترك 14. d fehlt. من جنس واحد 13. فى d اذا انتهى الى 5
 وقوى - الفعل 21. ويجت für ويجب lies 15. يشتركون d
 واللين 23. ومنها d وفيها 22. اما قبولا سريعا او بطيئا d
 والملاسة d .

والجبارى d والشديد الجبرى 2. اولى d الاولى 1, 63.
 d fehlt. ولكل نوع 15. سببا لنوع ابعده من $d + 14$, 13.
 العقل d الفعل 20. التى بها يبلغ ذلك النوع كماله + 16.
 الاعصاب d الاعضاء 23. والفكر d والمفكرة 22.

هيولانيا d عقلا هيولانيا 5. ان ليس d وليس 1, 64.
 هي d لها 17. مفارقة d موت 16. احدى الذات d احدى 10
 وقدره - 21. باى ارض d ياتى - بدنى 19 بدواء d بتدبير 18
 ولو d ان لو 23. الواصلة d واصلة 22. d fehlt. وقضائه

الخيزر d الشر 3. التى d الذى. d fehlt. دائمة - الكثير 1, 65.

VI. *Abhandlung*. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Leidener Cod. Warn. 1002, *d* Cod. Berlin Peterm. II 466, *e* Cod. Berlin Landberg 368. — *b* ist von geläufiger Hand, vielfach ohne diakritische. Punkte, oft incorrect; sie stimmt aber in der Reihenfolge der Abschn. durchweg mit *a* überein, und ist diese Ordnung hier beibehalten; *d* stimmt nur bis 79, 13; *e* nur bis 72, 12; beide Codices sind lässig geschrieben.

والا لكانت c 8. هوية e هو abd 6. التى ab الموجودة de 4, 66.
 هوية موجودة abd موجود e 11. ولا كان a والا لكان bde

لماهيته de 5. لاحق ومقتض e لازم ومقتضى abd 2, 67.
 وتبل الامر ab 12. اللامبدتها e لا مبدتها abd 9. ab fehlt.

der's Documenta p. 24—34. Erst nach dem Druck wurde ich darauf aufmerksam, dass Cod. Leiden 820, der gewöhnlich als eine Handschrift medicinischen Inhalts bezeichnet ist, auch wohl diese Abh. von Alf. enthalten möchte. Das hat sich denn auch bestätigt. Diese Handschrift unserer Abh. ist schön geschrieben, mit Gold und Blau verziert, kritisch aber nicht von dem Wert, welchen das Aussehen vermuten lässt. Wir geben hier die Varianten derselben und bezeichnen sie mit *d*; ganze Wortgruppen geben wir mit dem Zeichen +.

56, 3 *d* fehlt. ويعلم - مكذبت 5. *d* fehlt. والعقل والنفس 3, 56. مشتلا ب 9. بتقدية *d* يتقدمه 7. الا بتصور *d* ما لا يتصور 6. التصديق 17. ثم يقع *d* يقع 16. اطهر *d* اشهر 11. مستهلال *d* ويوصلنا الى تصور الأشياء ويوصلنا + *d* 19. التصديق او لا *d* نفترق *d* نفرق 21. تلك الطرق الى التصديق

او كان *d* واما ان يكون 6. وجد *d* وجب 4. فما *d* وان 3, 57. *d* fehlt. مثل - شيء 16, 15. والفاعل *d* والفعل والغاية 14

58, 2 *d* fehlt. فيه 3. وعادل مكض - وعادل *d* وعقل 2, 58. فيصير وجود الأشياء *d* فتصير موجودة 6. منه يصل *d* يوصل 5. لوجود 12. النظام *d* لنظام - ظهور *d* ظهر 11. بوجوده الشيء *d* وجود الشيء 16. مكذوبا *d* مجرودا 15. الوجود *d* وجوده 19. كمية *d* لمية

59, 1 *d* فيه 3. وجوب الوجود *d* وجه من الوجود 1, 59. والناطقة 17. حصول الانفس *d* الانفس 13. عن *d* من 11. فتلك *d* فبتلك 21. عالم *d* لامر 18. والانسانية الناطقة *d* السماويات *d* السموات 22.

60, 1, 2 *d* الرابع 7. وذلك هو السبب للحركة 1, 2, 60. للبساط 17. مفروضة فيها وليست مفروضة في هذه ولا + 12. خارج على لون واحد وعن ارادة واحدة + *d* 20. لبساطه *d* كيف كان ما كان او + *d* 22, 23. متلوقة *d* متساوية 21. سكنات على هذا الحد ومبداها يتصل

فانتقش *b*. الاشياء *a* الا انك *b* 17. *a* fehlt. اسم *b* — تسمى *a*.
نقش *a*.

ليس هو *a* 16. يفهم *a* تتفهم *b* 6. بعينها *a* نفسها *b* 2, 43.
معقولات بالفعل *a* 23. نفسه *b* بعينه *a* 18. ليست هي *b*
صور في كل مواد *b*.

معقولات *b* معقولا — صار *a* 14. انكاه اخر *a* انكاه *b* 5, 44.
يعقل ذاته من حيث ذاته *a* يعقل ذاته *b* 20. صارت

موادها *b* مواد *a* 15. *b* ان *a* 2. بالفعل *b* بالقوة *a* 1, 45.
هو منا *ab* هو فينا *c* 22.

وان ما كان *b* 10. *a* fehlt. بانكاه — متفاضلة *b* 8, 46.
ويومل ان كان *a*.

شفافا *b* مشفا *a* 10—11. تودي *b* توصل *a* 10, 47.

وهذا شيء *ab* وهذا *c* 15. احتذى *ab* اتحدت *c* 9, 48.

IV. Abhandlung. — Vgl. Schmölder's, Documenta 3—10
s.; unsere Aenderungen zuerst stehend.

يحتاج 13 تجبب *s*. يجب 12. تقصد *s*. يقصد 8, 49.
— العلم *s*. المعلم 16. فمشتق *s*. فمشتقة 14. تحتاج *s*.
اسماء *s*. اسم 21. يتعلم *s*. يعلم *s*.

ويسمى *s*. وتسمى — ينسب *s*. تنسب 8. يتعلم *s*. يعلم 2, 50.
فالكتاب *s*. فالكتب 22. ويدعى *s*. وتدعى 11.

المقالتين 12. فاما لا كون له *s*. فاما الاشياء — لها 9, 51.
يتعلم *s*. تتعلم 14. مقالتين *s*.

ذكيا *s*. زكيا 22. لان *s*. ان 18. تصح *s*. يصح 1, 52.

والغلبة lies الغلبة 6. *für* 6. يمتكن *s*. تمتكن 3, 53.
يعملها *s*. يعملها 15.

تقدم 9. عليه *s*. عليها 8. استبرى *s*. استبراء 5, 54.
ارادة *s*. ارادته 11. يقدم *s*.

المنقسمة *s*. المنقسم 9. يوخذ *s*. توخذ 6, 55.

V. Diese Abhandlung befindet sich ebenfalls in Schmöl-

26, 8 a موكولة b fehlt. 8, 9 a ذوى الاراء b fehlt. 10 ما c
a b fehlt. 14 a زمان b fehlt. — a وهمه b ذهنه. 16 c ويعتقده
a b ويعتقده. 18 c اجبر a b اجيز.

27, 4 a معناه b fehlt. 5 a المستنكر b فمستنكر
6 ا مواضعها. 20 a غير ملتفة b غير متلفة. 15 a الصورة b الصور
b مواضع. 23 a تخيله b يحتمله.

28, 1 a متناقضة. 3 a حالات b حلال. 4 a يناقذ b نجد ان
b fehlt. — a يقظة a يقظة c. 6 b واما ان يكون بعضها
b يشاكله. 13 a له. 12 c لانه. 11 a ماهية b بانيتها. سقط
b. 18 a هي b حى. 20 a معنى b fehlt. 21 a الطبيعيات
b الطبيعة. 23 c اوجد a b مريدا.

29, 1 c حيزه a بحيزه. 3 c الاشياء b الاشتباه a اشتباه
b ينبغي. 8 a القول b ان يقول. 6 a دائر b مدثر. — حيرة
b من b مع. 15 a المقول b المعول. 14 a متى b متى. 10 a يبقى b

30, 3 lies بعضها für بعضها. 4 a حيزه b حيزه. 6 a ذلك
b بالمعونة. — افادة a b افاضة. 11 c فيكون b فكيف. 7 a كذلك
b اطلقت. 20 a وتحصيله a وتحصيلاتها b. 12 b بالغوية
b. 23 b وان a ولان.

31, 3 a الطرف الاخر. 6 a فكانه b فكانها c. 5 b اليه a
b بان — القول a 9-12. 7 a كتابة b كيانه. 7 a الطرق الاخرة
b ابهت b بقيت. 16 a ببدنى b بدنى. 14 c يلعب b
17 c لمحتوى b لمحتوى. 18 a الى العالم. 19 b يطلع
a يرقليطوس c. 22 b فاذا — الفكرة a. 21 a يبلغ
b ارقليطوس.

32, 2 a والعناية. 7 c فمتى a فمن b. 3 b الكتابي b الكياني
a واطراف. — 16, 17 a. 9 c والعنا b والعناد a
b مغاربها.

33, 1 c حق a. 11 a وعندهم b وعند. 8 a ايوس b رُبوس a ديوس
b كفا حقة b حمده.

b اعتبارية. 22 *a* فيها *b* فمهما. 23 *a* هي - *b* طبيعية. *b* fehlt.
 19, 3 *c* جدا *a* فيه جدا *b* توحيدا. 4 *a* ايضا - *b* ومن. *b* fehlt.
 - *a* فطلبة علما. 7 *c* يوقف *a* يوقن. 6 *b* كتاب. *b* fehlt.
a b وان المساواة. 16 *lies a* اجذب *b* احدث *a* فطلب علمه *b* fehlt.

20, 4 *a* الدابقون *b* الدابقون. 8 *a* تعلمها *b* تعليمهم.
 12 *b* قد - قصد *a* 18, 19 *a* المجريئات. 16 *lies a* الاولى *a* الاول *b*.
b fehlt. 20 *a* يعنونا *b* يعنوا به. 21 *a* البراهين *b* البرهان.

21, 1 *a* فاولا *b* ولا. 2 *a* جزء وجزء *b* حيز وحيز *b* حالته *c*.
 7 *c* جميعا *a* 10, 11. 10, 11 *a* تعريفه *b* معرفته *a* جلالته *b*.
b fehlt. 13 *a* التذكر *b* التفكير. 14 *a* فيها *b* فيها *a* بعض *a*.
 16 *a* بعض *b* يختص *b* فعل مختص *a* 17 *a* اعراض *b* fehlt.

22, 1 *a* معا *b* fehlt. - *c* وصفناه *a* وضعناه. 6 *a* يذكره عند *b*.
 في - حدوثة *a* 9 *a* ما اشكل *a b* اشكل *c*. 7 *c* يذكر وما يذكره *b*.
b fehlt. 10 *a* علة الفاعلة *b* علتة الفاعلية. 11 *a* يحدث *b*.
 14 *u*. 15 *a* ذائقة *b* ذائقة. 16 *a* سبيل *b* سبيل *a* 18 *a* اهل *b*.
 22 *c* ولا *a b*. 22 *c* ولا *a b*.

23, 1 *a* بان *b* ان. 2 *a* ياتي *b* اتي. 3 *a* ما *b* من. 6 *a* وما
 يصح *a* 11 *b* كما - باجزائه *a* 8, 9 *a* يحدث عن *b* fehlt.
 لاجزاء العالم *a* 19 *b* وحركته *b* وعن حركته *a* 12 *a* وصحيح *b*.
b fehlt. 20 *a* واثبت *b* لاجزائه.

24, 3 *a* اجزاء *b* اجزاء. 5 *b* لا شيا *a* لا شىء *b*.
 وهو واحد *b*. فهو واحد ولا واحد *a* فهو لا واحد *c*. 7. *b* لا
 وابلاطيا *a*. وبوليطيا *c* 16. الواحد *a b* كل واحد *c* 9. ولاحد
 ولامونيوس *c* 24. *b* حروف *a* حرف *c* 19. وامليطيا *b*.
 ولامونيوس *b*.

25, 8 *a* وما *b* فمتى ما *a* 2. استغناء *b* استغينا *a* 1.
 14 *b* زيد *b* زيد *a* 10. اماتهم *b* قدماتهم *a* 9. وقاب *b*.
 وبدليل *b* وتبديدها *a* - ونشفها *b* ولفها *a* - مطيها *a*.
 22 *a* على *b* fehlt.

b fehlt. 15 *a* واتمّ *b* واعمّ . 16 *a* وبين *b* وهو . 21 *a* الاشياء
العقد *a b* الضدّ *c* . — الاسباب *b* .

13, 5 *a* لا *b* fehlt. 13 *b* المبصر *a* لمبصر *a* — هذا *b* fehlt.
15 *a* فان الضياء *b* — *a* لهم *b* fehlt. 20 *a* الضياء *b* fehlt.
23 *a* البصر *b* fehlt.

14, 4 *a* السرج *b* البرج . 10 . وما اشبهها .
11 *c* تائير *b* قائر *a* . وجدتهم *b* وحديهم *a* وجريهم .
16 *a* المشف *b* المشتق . 20 *a* الاجراء *b* الاخير *a* . 23 *a* وردها
اوردها *b* .

15, 2 *a* ادراكى *b* لما ادركى . 4, 5 *a* المسافة *b* fehlt.
6 *a* يضعف *b* هو به *b* بقوته *a* . 10 . فظاهر *b* فظهر *a* .
b بضوء *a* . — فارتقناها *b* فارتقناها *a* . 13 *c* الضعيف
19 *a* واقصد *b* عينهم *b* اعينهم *a* . 18 . والبلغ *b* وبلغ *a* . 17 . بصير
b وقصد *b* .

16, 2 *a* الشياء *b* fehlt. 3 *a* وانيته *b* وآينة *a* . 6 . فيلاتى *b* ليلاتيه *a* .
9 *a* مفردة *b* الغريبة *a* القريبة *b* . 10 . نبه بها *b* تنبه لها *a* .
b fehlt. 12 *a* غير *b* fehlt. 14 *a* احد *b* fehlt. 15 *a* والعقل
يتعهد *b* يتعهد *a* . 16 . والمحكم الثابت *a* . — والفعل *b* .
17 *a* خلاف *b* اخلاق *c* . — لا *a b* فلا *c* . 18 . غليظ *b* غامض *a* .
23 *a* بالاعتبار *b* بالاعتناء *a* .

17, 1 *a* — اذا . 5 *a* . منها *b* حيثما *a* . القوسطى *a b* بوليطيا *c* .
علم *b* انه يتكلم *a* . 11 . بين *b* في امر *a* . 7 *a* *b* fehlt. 13 *a* .
المبنية *a* المبنية *b* . 18 . ليس — بالقوة *a* . 15 . على *b* .
18 *a* يتغالبان *a* . — فيصير *b* فيتغير *a* . 19 . والمكان *b* والملكات
b *b* fehlt. — انفع *b* — قبولاً *a* . 22, 23 . يتعاقبان *b* .

— . بعيد *b* يعسر *a* . 2 . تربيته *b* تقويته *a* . — يشاء *b* نشأ *a* . 1 .
وفى بعضهم *c* . السفلى *b* التنقل *a* . 3 . الى العسر *b* والعسر *a* .
واسباب *a* . 6 . بنيقوماحسن *b* بنيقوماخيا *a* . 5 . وبعضهم *a b* .
كما *für* كما ان *lies* . 12 . فحلله *b* يخيله *a* . 9 . باسباب *b* .
صور — *a* . 17 *b* *fehlt* . ثم — الواح *a* . 15 . وصورة *b* له صورة *a* . 14
اعتيادية *a* . 20 . باكتساب *b* اكتساب *a* . 19 *b* *fehlt* . اللوحية

الاکثر *b* کثیر *a* 21. مع شوق *b* مع سوق *a* 19. والکثیر *a*.
متى *a* حتى *b* 23.

b fehlt. وتوسع اخلاق *a* 15. وهذا بها *b* وهذا بها *a* 5.

استغز *a* - وتفسیر *b* وتعسر *a* - والذهاب *b* وذهاب *a* 2. ومن ذلك *c* 19. غیره *b* يميزه *a* - *b* fehlt. المدنى *a* 15. استقر *b*.
وغير *b* من غير *a* 23. العقول *b* القول *a* 21. ومنها *b* *a*.

تدوينه *b* تالیفه *a* 5. مستفا *b* منشأ *a* 3. تأمل *b* توّمل *a* 2.
بوليطيا *c* 15. فى الذى *b* والذى *a* 13. *b* *a* 13. *b* *a* 13. *b* *a* 13.
طباعة *a* صناعة *b* 22. المعقولات *b* المقولات *a* 17. *b* *a* 17. *b* *a* 17.
المبكرث عنهما *a* 15. *b* *a* 15. *b* *a* 15. *b* *a* 15.

يرى - منه *a* 23 - 21. لا اختلاف *b* لا اختلاف *a* 16. المنكوبها *b*
b *a* 2, 3. *b* *a* 2, 3. *b* *a* 2, 3.

وما *b* وما *a* 3 من المسالكين *b* وبين المسالكين *a* 1. *b* *a* 1.
يصرح *b* يطرح طريق *a* 8. *b* *a* 8. *b* *a* 8. *b* *a* 8.
فقسمة *b* فيقسه *a* 14. حرف *b* جزء *a* 11. يعيده *b* يعده *a* 9.
بين *a* 23. المكحول *b* المقصود *a* - *b* *a* 23. *b* *a* 23.
من الطرائق *b* الطريقتين *a*.

امونيوس *a* 4. *b* *a* 4. *b* *a* 4. *b* *a* 4.
ثامسطيوس *a* - الاشكليين *b* الاسكلايين *a* - اموسوس *b*.
بسافة *b* تشاقه *a* 9. *b* *a* 9. *b* *a* 9. *b* *a* 9.
b *a* 11. هو الوجود *a* - يمين *b* فى *a* 12. الموجود *b* الوجود *a* 11.
ان القياس *c* 15. بوجود ما *b* لوجود مادة *a* لوجود ما هي *c* 13.
خلاف *b* 17. مختلفة بين *b* مختلطة من *a* 16. *b* *a* 16.
المتاخرون *b* الناظرون *a* - الشيء *b* شيء *a* 19. *b* *a* 19.
انهم لَمَّا : - از لمام *b*; بالطبيعي *b* *a* بالطبيعة *c* 22.

واروزارم *b* 5. *b* *a* 5. *b* *a* 5. *b* *a* 5.
المعقول *b* المقول *a* - طلبوا *b* علموا *a* 6. واروزارم *a*.
ساغ *a* 9 حق القول *b* المقول *a* 8. وشرط ان *b* وشرطه وان *a* 7.
غنية *a* 16. ما بون *b* ياتون *a* - عندوا *b* اعتقدوا *a* - اشاع *b*.
وخلوة *b* وحلوة *a* 22. *b* *a* 22. *b* *a* 22. *b* *a* 22.

صد *a* 8 بارمينا *b* باربرميناس *a* بارى همينياس *c* 7, 12.

Bei dem Mangel der diakritischen Punkte und den unsicheren, ausgeschweiften End- und Anfangsbuchstaben, berechtigt dieselbe Gruppe oft zu vielfachen Deutungen.

I. Abhandlung.

Bei der Herausgabe der Harmonie zwischen Plato und Aristoteles stand mir als zweite Handschrift der Codex Berlin, Petermann II 578, pag. 86–118, zu Gebote.

Derselbe ist in guter Schreibweise von einer geübten Hand geschrieben, hat aber sehr viele Lücken und ist voller Undeutlichkeit. Wir haben daher den Londoner Codex 425 zu Grunde gelegt und bezeichnen denselben mit *a*, den Berliner mit *b*, die Stellen aber, in denen wir von beiden abwichen, mit *c*. Wir stellen in dem Verzeichniss der hauptsächlichsten Varianten immer die gewählte Lesart voran.

1, 2 *a* hat die Ueberschrift *مقالة ابي نصر الفارابي في جمع بين راى افلاطون وارسطو*. *b* Lücke. — *a* بعد *c* بعد *b*. *c* 6. *بين راى افلاطون وارسطو*. *a b* *خاضوا*. *b* 7. *المتقدمين* *a* *المقدمين* *b* 10. *a* *اردت* *b* *فاردت*. *a* 16. *مبدعان* *b* *وينبوعان* *c* 21. *a* *الموجود للموجود* *b* *لوجود*.

2, 13 *c* *يتروم* *b* *يتروم* *a* fehlt. — *a b* *يشد* *c* *يشد*. 15 *a* *قد* *b* fehlt. 16 *c* *اهتم* *a b* *اغتم*. 21 *c* *واجتهدا* *a b* *واجتهدا*. 22 *c* *عليها* *a b* *عليها*. 23 *c* *وتشوق* *a b* *وتسوق*.

3, 5 *b* *الموجود* *a* *الوجود* *c* 10. *a b* *احتيج* *c* *احتيج*. 11 *c* *لا يفرنك* *a b* *يفرنك*. 12 *a* *يومهم* *b* *يومهم*. 17 *b* *وتنقىر* *a* *وتنقىر*. — *a* *تضرب* *b* *تضرب* *c* 20. *a* *منطقه* *b* *منطقه* *a* *متفقة* *c* 19. *a* *ميتاق* *b* *يساق*.

4, 2 *a* *ظن* *b* fehlt. — *a* *عليه* *b* fehlt. 11 *a* *بالنار* *b* fehlt. *b* *وكثير* *c* 17. *a* *احواله* *b* *وفى* — *a* 15–13. *a* *جميع* *b* *جميع* 13.

Im zweiten Bande ist die Schreibweise der im ersten Bande ähnlich, aber nicht ganz gleich, und ist also nach der Unterschrift zu schliessen, dass den ersten Band Muḥammed Jūsuf, den zweiten Band Muḥammed Alt geschrieben hat.

Die Handschrift enthält in ihren beiden Teilen folgende Abhh. vom grossen Philosophen und zweiten Meister Alfarabr:

1. **في معاني العقل** fol. 1–6.
2. **مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة للمعلم الثاني** — fol. 8.
3. **كتاب في مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة** — fol. 53.
4. **رسالة فصوص الحكم** — fol. 62.
5. **مقالة في الجمع رأى الحكيميين افلاطون واسطو**
— fol. 81.
6. **فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم** — fol. 87.
7. **في تحصيل السعادة** — fol. 110.
8. **سيل عنه فاجاب** — fol. 121.
9. **في اثبات المفارقات** — fol. 125, vgl. oben p. XII.
10. **التنبية على سبيل السعادة** — fol. 135.
11. **في السياسة المدنية** — fol. 171.

Bis fol. 53 sind einige Verbesserungen und Glossen bemerklich, Beides meist an schon klaren Stellen; sie fehlen oft an undeutlichen, und ist hier eine Nachschrift: **كتبتها من نسخة مصحفة مغيرة عن وجهها وبالغت في حل تصحيقاتها وقد بقي اشياء كثيرة لم اقدر على حلها قد صححت تلك بعون الله تعالى**.

Dies offene Bekenntniss, dass der Revisor Vieles nicht berichtigen konnte, ist leider nur zu wahr, denn obwohl diese Handschrift bei weitem besser als alle sonst von mir benutzten ist, ist sie doch noch fehlerhaft genug und besonders unsicher wegen der persischen Schreibweise.

BENUTZTE HANDSCHRIFTEN, VARI- ANTEN UND VERBESSERUNGEN.

Der Herausgabe dieser Abhh. von Alfarabi liegt zunächst und hauptsächlich die Handschrift des British Museum n^o. 425, in der neuen Catalogisirung n^o. 7518, zu Grunde, doch finden sich Abhd. IV u. V, die schon von Schmölders i. I. 1836 aus Leidener Codd. veröffentlicht sind, nicht darin.

Codex n^o. 425 ist, wie die Nachschrift f. 87 *b* beweist, zu Ispahan im Monat Schawwal 1105 beendet worden, dieselbe lautet: هذا اخر ما وجد من التذاكير بخط ابي نصر اثبتتها لنفسى وكتبتها لتتأملها ان تنشط لذلك، تم في بلدة اصفهان في شهر شوال 1105.

Dies war offenbar der erste Band der Handschrift. Damit ist dann ein zweiter, ebenso starker Band von Alfarabi's Schriften verbunden, denn f. 88 blieb die erste Seite unbeschrieben; auch beginnt hier eine neue Papierlage, und findet sich fol. 171 *b* die Nachschrift, dass diese Sammlung der Abhh. Alfarabi's Ende Schawwal 1105 in Ispahan vollendet sei. Dies ist so ausgedrückt: تم في يوم الاثنين من اواخر شهر الشوال في بلدة اصفهان في السنة الخامسة من العشر الاول من المائة الثانية من الالف الثانى من الهجرة النبوية على يدى العبدى محمد يوسف ومحمد على.

dringt. Es entsteht hierdurch das Festhalten der Formen in der Materie und ihr Bestand etc.; vgl. p. 55. Die Philosophen nennen diese Kraft und die von ihr ausgehenden Wirkungen die Geistigen (Mächte), das Religionsgesetz aber einen Engel.

14) Die Logik al-Gazzalis ist jetzt von Dr. G. Beer, Leiden, Brill, 1888, mit Uebers. aus den Maḳāṣid herausgegeben. Vgl. ausser Heinze, Munk, Prantl noch Gosche, Ghazzālī's Leben und Werke. 1858.

15) Zu den in der Vorrede zur Theol. d. Ar. angeführten Zeugnissen für die Uebertragung der plotinischen Vision auf Ar. vergl. noch Iḥwān eṣ-Ṣafā 121: Es sagt Ar. im Buche der Theologica (attalūgijjas) wie im Rätsel u. s. f. Es war also sein Ansehn als Emanationsmeister schon allgemein anerkannt.

Mittelpunct meiner Studien, und habe ich über dieselben folgende Werke geliefert :

a. allgemeine :

1. Die Abhh. der *Iḥwān eṣ-Ṣāfa*, arab. herausgegeben von Fr. Dieterici, Leipzig 1886.

2. Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. von Fr. Dieterici; *a.* Makrokosmos, Leipzig 1876, *b.* Mikrokosmos, Leipzig 1879.

b. Quellenwerke in deutscher Uebersetzung :

1. Fr. Dieterici, Die Propaedeutik d. Araber, Abh. 1—6, Leipzig 1865.

2. —, Logik u. Psychologie d. Ar., Abh. 7—13, Leipzig 1868.

3. —, Naturwissenschaft d. Ar., Abh. 14—21, II. Aufl. 1875.

4. —, Anthropologie d. Ar., Abh. 21—30. 1871.

5. —, Die Lehre v. d. Weltseele bei d. Ar., Abh. 31—40.

12) Der Streit zwischen Mensch und Tier (Berlin 1858) ist ein Märchen von der Klage der Tiere über die Schlechtigkeit der Menschen vor dem König der Genien. Dasselbe ist am Ende der Zoologie (Abh. 21) eingefügt und giebt in feiner, oft poetisch angehauchter Rede eine Schilderung von dem Walten Gottes, von den Tugenden und Lastern der Menschen und den Pflichten derselben zu einem sittlichen, wirklich humanen Leben; vgl. Fr. Dieterici, arab. mit Glossar, Leipzig II. Ausg. 1881.

Ueber jenen Rundlauf der Welt vgl. bes. Fr. Dieterici, Darwinismus im X. u. XIX. Jahrh., Leipzig 1878; giebt die Uebersetzung der Schlussabh. n^o. 50.

13) Die Schilderung dieser Kraftspende ist: Es breitet sich vom Körper des Saturn eine geistige Kraft aus, welche die ganze Welt, Sphaeren, Elemente und Producte, durch-

eine Uebersetzung folgen zu lassen, dann aber, wenn Gott uns dazu Frist giebt, seine Ethik arabisch und deutsch zu bearbeiten.

8) Die sogenannte Theologie des Aristoteles, arab. herausgegeben v. Fr. Dieterici, Leipzig 1882, und die Theologie d. Arist., aus d. Arab. übersetzt und mit Anmerk. versehen von Fr. Dieterici, Leipzig 1883. Das für die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie höchstwichtige Buch wurde vom Christen Nāʿīma ins Arabische übersetzt und von Alkindī richtig hergestellt. Diese Theologie wird in der Ueberschrift als ein von Aristoteles geschriebenes und von Porphyrius erklärtes Buch bezeichnet. Die Zeit der Entstehung des arabischen Buches ist auf 840 zu fixiren; es ist somit eins der ältesten ins Arab. übertragenen Bücher. Der plotinische Charakter desselben wurde vom Herausgeber erkannt, und hat Val. Rose in der Deutschen Literaturzeitung 1883, n^o. 24, die einzelnen Stücke im Plotin, besonders Enn. IV—VI, nachgewiesen. Das Buch enthält nichts als Plotinica.

9) Vgl. Zeller, Grundriss, Leipzig 1883, p. 286 u. ff.

10) Wissenschaftliche Encyclopaedien zu schreiben und dadurch eine breite Grundlage für die Speculation zu gewinnen, war bei den arab. Philosophen Brauch; so wird uns von Alfarābī eine Encyclopaedie unter dem Namen **احياء العلوم**, Aufzählung der Wissenschaften, angegeben. Vgl. darüber Munk, *Mélanges* p. 341—352. Dann würden diese *Rasāil ihwān eṣ-ṣafa* folgen. Ibn Sīnā giebt in seinem grossen, allumfassenden phil. Werke *Schifā* zunächst eine Encyclopaedie in 18 Bänden, vgl. Munk, und kann man endlich das grosse Werk *Algazzālī's احياء العلوم*, Belebung der Wissenschaften, hierherrechnen.

11) Die *ihwān eṣ-ṣafa* bilden seit langer Zeit den

ANMERKUNGEN.

1) Vgl. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, p. 339.

2) G. Flügel, *Alkindi, der Philosoph der Araber*, Leipzig 1857.

3) Dr. O. Loth in der Festgabe an Fleischer, Leipzig 1875, giebt eine astrologische Berechnung Alkindr's von der Dauer des Chalifenreiches.

4) Fr. Dieterici, *Mutanabbi u. Seifuddaulah u. Carmina Mutanabbii cum commentario Wahidii*, Berlin, 1861, praef. 8, schildert das Leben am Hof des Seifuddaulah.

5) Alle Biographen berichten von Alfarabi, dass er in einer Gesellschaft bei Seifuddaulah durch sein Spiel die Zuhörer erst zum Lachen, dann zum Weinen gebracht und zuletzt in Schlummer gewiegt habe.

6) Ḥaġġi Khalfa ed. Flügel III, 98 berichtet, die früheren Uebersetzungen und Bearbeitungen der griechischen Philosophen seien unklar, ungenau und sich widersprechend gewesen, bis Alfarabi genauere und dem wahren Sinn entsprechendere geliefert habe; deshalb heisse er der zweite Meister.

7) Wir denken der Herausgabe dieser Abhh. sofort

eine emanistische und remanistische Gesamttanschauung von der Welt erhalten blieb, wurde der Sinn vielfach auf die Betrachtung der Natur gelenkt, und ist Ibn Sina — Avicenna — jener Mann, welcher vornehmlich die Natur zum Gegenstand seiner Speculation machte und hierin besonders Aristoteles folgte. Er bereitete die Wiederbelebung der realistischen, auf Beobachtung gegründeten, neuen Epoche der Philosophie vor.

g. Eine grosse Bedeutung hatte für die arabische Philosophie Alexander von Aphrodisias. Offenbar mussten seine vier *νοῦς* den der Emanation ergebenden Philosophen sehr anmuthen, da leicht der potentielle Nūs dem Gott, der actuelle dem Intellect, der erworbene Nūs der Seele und der schaffende Nūs der Natur des Plotin entspricht. Also Plotinismus in aristotelischem Gewande.

h. Durch jene beiden, unter dem Namen des Arist. fälschlich verbundenen Denkweisen, die Emanationslehre des Plotin und die Begriffsentwicklungslehre des Arist., wurde im Geist des Mittelalters die *constructio a majori ad minus* und *a minori ad majus*, d.h. von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott, stets rege erhalten und der forschende Geist so gestärkt, dass er immer von Neuem gegen die Eisenketten des starren Orthodoxismus sich ermannen konnte. Dass aber die arabische Philosophie dazu beitrug, die von der griechischen Philosophie errungenen Wahrheiten zu erhalten und sie, als ein Ganzes gefügt, zum Grundstein der neuen Entwicklung machte, bleibt ein ewiges Verdienst dieser Schule.

IV. *Resultate.*

a. Die sogenannten arabischen Philosophen, d. h. die arabisch schreibenden Philosophen des Chalifenreichs, sind ihrem Wesen nach Neoplatoniker (nicht, wie man bisher angenommen, Aristoteliker mit neoplatonischer Beimischung).

b. Als Neoplatoniker erkennen sie zunächst in der Vereinigung des Aristoteles mit Plato die höchste Aufgabe der Philosophie und wenden in ihren Commentaren jenen beiden Koryphaeen ihre Aufmerksamkeit in gleicher Weise zu.

c. Die Symphonie des Plato und Aristoteles anzunehmen, wird ihnen selbst in jener Hauptfrage von dem Urbestand oder der zeitlichen Entstehung der Welt leicht, seitdem der so hochgeschätzte Alfarabi jenes Pseudonym, die Theologie des Aristoteles, welche nur Plotinica aus Enn. IV—VI enthält, für echt erklärte.

d. Seit Alfarabi wird die durch Plotin wissenschaftlich begründete Emanation, d. h. die Entwicklung der niederen Stufe im All aus der höheren, ein integrierender Bestandteil der arabischen Philosophie, und wird Ar. ebensowohl als der Held der Emanationstheorie fälschlich verehrt, als er der der Begriffsentwicklung von der sinnlichen Wahrnehmung aus wirklich ist.

e. Der Aristoteles des Mittelalters wird somit zu einem Mischling. Als solcher verdrängt er die Erinnerung an Plato und Plotin immer mehr; er wird alleinige Autorität, und alle Schulen des Mittelalters, Nominalismus, Realismus, Sufismus, Scholasticismus können sich auf ihn als ihre Autorität berufen.

f. Dadurch dass bei allen mittelalterlichen Philosophen

d. h. *προβληματικῶς*, behandelt. Es folgt hier zunächst die Abh. von den Grundfragen, *عبر المسائل*, welche Schmölders in den Documenten publicirte, und die sowohl von Ritter als Prantl benutzt ist (vgl. p. XI. XII; Steinschneider p. 90, n. 5).

6. Eine im Orient sehr beliebte Abhandlung, bekannt unter dem Namen „die Ringsteine der Weisheit“ (*fuṣūṣ*). Der Stein im Ring enthält ein Stichwort, eine Devise, und so konnte man diese Weise der Darstellung, in der das Stichwort, kurz voraufgestellt, erklärt wird, als „Gemmen der Wissenschaft“ bezeichnen (Steinschn. 111, 13).

7. Ganz in derselben Weise, nur in der Einkleidung verschieden, behandeln die *Masa'il*, Fragen, die philosophischen Probleme. Eingeleitet wird das Problem mit: Er wurde befragt über..., und dann folgt die Erklärung mit: Er antwortete..., ganz ähnlich, wie es in der Theologie des Ar. überall heisst: Behauptet Iemand..., so antworten wir.... Aus dem ganzen Bereich der Wissenschaft werden die Fragen hergenommen (Steinschn. 112, 14).

8. Die Abh. über die richtigen und falschen Entschiede der Astrologie zeigt uns, wie Alfarabi als Philosoph sich jenem uralten Wahn, man könne aus dem Lauf der Sterne die Gesicke des menschlichen Lebens erkennen, gegenüber stellt. Das Schriftchen ist in Abschnitte, *fuṣūl*, geteilt und ist dies Abschnittsbuch, *fuṣūl*, von dem Ringsteinbuch, *fuṣūṣ*, wohl zu unterscheiden.

9. In diesem Abschnitt geben wir die wichtige Stelle aus der Chronik der Gelehrten von Alḳifī. Da dieselbe im Catalog von Casiri nur Wenigen zugänglich, da ferner aus den drei Berl. Codd. Manches zur Ergänzung hinzukommt, so haben wir dieselbe hier aufgenommen.

setzung dieses Tractats gegeben. Der Text, welcher dem Hebraeer vorgelegen hat, ist dem hier arabisch herausgegebenen Text gegenüber vollständiger. Die beiden von mir benutzten Handschriften brechen offenbar zu früh ab. Steinschneider schreibt über diese Abh. 90—109.

Dieselbe wurde von den hebraeischen Gelehrten des Mittelalters vielfach berücksichtigt und ist eine Abh. über den Intellect von Alexander von Aphrodisias, in hebraeischer Uebersetzung von Dr. Günsz, Berlin 1886 (nicht im Buchhandel), gegeben. Hier wird unterschieden zwischen:

a. *νοῦς θεωρητικός*, Princip des Erkennens, und *νοῦς πρακτικός*, Princip des Handelns;

b. *νοῦς ὑλικός* oder *φυσικός*, der gleichsam eine Tafel ist, welche die Fähigkeit hat, die Schrift aufzunehmen, und *νοῦς ἐπίκτητος ὁ κατ' ἔξιν*, der Intellect als wirksame Tätigkeit, der die intelligiblen Dinge erfasst und

c. *νοῦς ποιητικός*, der die Potentialität in die Actuellität versetzende Intellect.

Ein Zeugniß dafür, dass die Araber den Alexander von Aphrodisias hoch verehrten, ist ihr Ausspruch: Vier Philosophen hat es gegeben, zwei vor dem Islam und zwei im Islam. Die vorislamitischen waren Aristoteles und Alexander (Plato ist somit schon vergessen) und die zwei islamitischen Alfarabi und Ibn Sina.

4. Es ist dies die Schrift, welche Schmölders in seinen Documenta, Bonn 1836, 1—10 publicirte (siehe oben p. xi). Da dies Buch vergriffen ist, schien es uns passend, dieselbe hier in verbesserter Gestalt aufzunehmen, zumal sie uns ein Bild von der damaligen Kenntniß der griechischen Philosophie bei den Arabern giebt.

5. Von hier beginnt die Reihe der Abhh., in welchen Alfarabi in kurzen Abschnitten die Philosophie in Fragen

wie die Pseudo-Isidorischen Decretalen in der Theologie. Beide erringen gleichzeitig seit dem neunten Jahrhundert allgemeine Anerkennung.

2. Als zweite Abh. stellen wir die kurze Schrift von Alfarabi über die Tendenzen der Metaphysik des Aristoteles. Dies Buch des griechischen Meisters war den Arabern schwer verständlich, und es erzählt Ibn Sina (Cod. Lugd. 184), er habe dies Buch des Ar. wohl vierzigmal gelesen, doch nie recht verstanden. Da sei er einmal auf den Markt der Buchhändler gegangen, wo ein Makler ihm ein kleines Büchlein angeboten. Er habe dasselbe zuerst zurückgewiesen, doch als jener ausgerufen: „Nimm es, es ist ein Nothverkauf, gib nur drei Drachmen“, habe er es genommen. Als er aber hinein geschaut, sei es diese Abh. Alfarabi's gewesen, und alle Zweifel in Betreff der Metaphysik wären ihm geschwunden. In seiner Freude über diesen Kauf habe er den Armen Almosen gespendet. Ibn Uṣaibi'a hat dies Werk unter dem Titel *مقالة في كتاب ارسطو الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه في كتاب ما بعد الطبيعة* markirt. Als das mit Buchstaben markirte Buch des Ar. wird die Metaphysik des Ar. öfter citirt (Steinschneider handelt über diese Schrift pag. 139, n^o. 7).

3. Ueber den Intellect und das Intelligible, de intellectu et intellecto, ist eine Abh., um die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort *νοῦς* bei Ar. hat, festzustellen. Sie ist somit philologisch-philosophischen Inhalts. In der Annahme des intellectus acquisitus, des erworbenen (mustafad) Intellects, folgt Alfarabi dem Alexander von Aphrodisias. Rosenstein hat in einer Dissertation, Breslau 1858 (nicht im Buchhandel), unter dem Titel „de intellectu intellectisque commentatio“ eine hebraeische Ueber-

Lehre vom Sehen und geht darauf zu ihren Ansichten von der Seele und dem Wissen über.

Als der wichtigste Abschnitt folgt zum Schluss die Hauptfrage in der Philosophie des Mittelalters, die über die zeitliche Entstehung oder den ewigen Bestand der Welt, und führt er hier jene sogenannte Theologie des Aristoteles, für deren Echtheit er mit aller Kraft eintritt, die aber, wie wir jetzt wissen, nichts enthält als Excerpte aus Plotin's Enneaden IV – VI, für die zeitliche Entstehung der Welt an.

Von Alfarabi an giebt es demzufolge eigentlich nur noch Eine Autorität in der arabischen Philosophie, Aristoteles. Plato dagegen verschwindet mit in den Falten der Hülle, die den Plotin maskirt, und Aristoteles ist der Held nicht allein des logischen Denkens im Organon, sondern auch der Held der Intuition. Er versenkt sich in die Geisteswelt und erschaut das Urwesen. Eine Versenkung, welche die Geschichte der Philosophie nur von Plotin kennt (15). Somit wird Aristoteles im Mittelalter ein Doppelgänger, auf der einen Seite ein Logiker, welcher die Dinge von der Wahrnehmung, d. h. der sinnlichen Welt aus, zum Princip des Alls hinauf construiert, und andererseits ein Mystiker, welcher durch eine Emanation vom Ursein aus in diese Welt des Wandels hinab- und wieder aus ihr hinaufsteigt. Nur aus diesem Misch-Aristoteles kann man die geistigen Bestrebungen des Mittelalters erklären. Nominalismus und Realismus, Sufismus und Scholasticismus finden hierin ihre Quelle.

Nur aus diesem Misch-Aristoteles heraus geht die allgemeine und fast bis ins Unglaubliche getriebene Verehrung des Aristoteles hervor. Es spielt somit die pseudonyme Theologie des Ar. in der Philosophie eine ähnliche Rolle

Mustern hervorgegangenen Abh. Alfarabi's viel Willkürliches. Man greift einige augenscheinliche Unterschiede heraus und sucht zwischen beiden zu vermitteln. Dennoch liegt eine gewisse Berechtigung in diesen Versuchen der Neoplatoniker. Denn Zeller, der Begründer einer neuen gründlicheren Kenntniss von der griech. Phil. sagt. 2., p. 161: „Wiewohl in Ar. Schriften neben der vielfachen und scharfen Polemik gegen seinen Lehrer die spärlichen Aeusserungen der Zustimmung fast verschwinden, ist doch in der Hauptsache seine Uebereinstimmung mit Pl. weit grösser als sein Gegensatz gegen denselben und sein ganzes System lässt sich nur dann verstehn, wenn wir es als eine Um- und Fortbildung des platonischen, als die Vollendung der von Sokrates begründeten und von Plato weiter fortgeführten Begriffsphilosophie betrachten“.

Wir lernen somit in dieser Abh. den Standpunct Alfarabi's kennen; er segelt ganz und gar im Fahrwasser der Neoplatoniker und ist ein solcher, wie ja auch durchweg Neoplatoniker und Neopythagoreer die Lehrer der Araber waren. Alf. giebt als Veranlassung dieser Schrift an, dass es mannigfache Differenzen unter den Gelehrten über das zeitliche Gewordensein und den Urbestand der Welt gebe und diese Differenz auf jene beiden Koryphaeen zurückgeführt und ein Unterschied zwischen beiden geltend gemacht werde; er aber wolle zeigen, dass ein Ittifak, eine Uebereinstimmung, zwischen beiden herrsche und er sucht dies dadurch darzustellen, dass er die Methoden beider, ihren Stil und ihre Schreibweise, ihre Begriffsbildungslehre, das Zustandekommen der Schlüsse, die *Contradictio* und das *Contrarium* behandelt.

Auf dem physikalischen Gebiete bespricht er dann die

lateinisch wiedergegebenen Citate wenig zuverlässig sind, die Pflicht des Arabisten immer mehr hervor, durch Herausgabe seiner Hauptschriften ein treueres Bild von seinem geistigen Ringkampf mit einer finsternen, dem Aberglauben ergebenen Zeit zu liefern, und gilt dies auch für die anderen arabischen Philosophen, deren Reihe zwei ein halb Jahrhunderte im Mittelalter unter den Streitern für die geistige Freiheit die Vorhut hielt.

Gerade in der Geschichte der Philosophie vereint sich hier der Strom orientalischer und occidentalischer Bildung, um das köstliche Gut der geistigen und sittlichen Freiheit für die Menschheit zu erringen, welche in den Banden eines schroffen und lieblosen Orthodoxismus, der sowohl im Islam als im Christenthum Macht gewonnen hatte, unterzugehen drohte.

III. *Die einzelnen hier veröffentlichten Abhandlungen.*

1. Wir stellen als die wichtigste Abh. die über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles vorauf, p. 1 — 33. Es war bei den Neoplatonikern zum Dogma geworden, dass zwischen Pl. und Ar. vollkommene Eintracht herrsche und somit alle Differenzen in ihren Werken nur scheinbare wären; cf. Suidas II² p. 373: *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους ἀΐρεσιν.* Denn das ist ja klar, die Wahrheit kann nur Eine sein, die Philosophie aber hegt dieselbe in ihrem Schooss, folglich müssen die beiden Heroen der Philosophie dasselbe gelehrt haben. Daher entstand jene weite Literatur der sogenannten Symphonien bei den Neoplatonikern. Wir geben zu, die Bearbeitung dieser Frage hat sowohl bei den Griechen als auch in der vorliegenden, offenbar aus griechischen

Vorstudien zur Philosophie, einen freilich ziemlich naiven Anfang zu einer Geschichte der griechischen Philosophie, vgl. pag. 49—56, und die über die Quell- und Grundfragen, vgl. pag. 56—65.

Diese letztere Abh. ist von grosser Wichtigkeit und diente den Darstellungen von Ritter in der Geschichte d. Phil. VIII so wie der von Prantl, Gesch. d. Logik II vielfach als Quelle.

1869 veröffentlichte M. Steinschneider eine Monographie über Alfarabi, Petersb. Akademie, serie VII, tome XIII. Steinschneider beweist in dieser Schrift sein weites Wissen von der arabisch und hebraeisch geschriebenen philosophischen Literatur des Mittelalters. Er giebt uns eine grosse Menge von Notizen und Auszügen und zeigt uns so ein Bild von diesem grossen Schriftthum.

Leider sind aber auch ihm die meisten der Werke Alfarabi's nur dem Titel nach bekannt, und da letztere oft schwanken, sind einige derselben wohl in ein falsches Register gekommen. Dies gilt z. B. von der pag. 112 n^o. 15 aus Cod. Bodl. 425, 9, Blatt 122—125 dem zweiten Meister, d. i. Alfarabi, zugeschriebenen Abh. über das Immaterielle. Dieselbe ist nach Cod. Lugd. 184 eine Schrift über die Stufen des Vorhandenen von Behmenjar ben al-Marzuban, einem Schüler Avicenna's. So arm unsere bisher gedruckte philos.-arab. Literatur auch ist, dies Werkchen ist publicirt, und zwar von Dr. Sal. Poper, einem Schüler von Schmolders, Leipzig 1851.

Nachdem durch die verdienstvolle Arbeit Steinschneider's Alfarabi's Schriften eine eingehende bibliographische Würdigung gefunden haben und somit die äusseren Umrisse einer künftigen Darstellung von Alfarabi's Wissenschaft gegeben sind, tritt, zumal da die bisher aus ihm nur

die Irrthümer der Philosophie dem rechtgläubigen Muslim gegenüber darzulegen. Er interessirt somit mehr wegen seiner destructiven als constructiven Tendenzen, und ist er in dieser Richtung so siegreich gewesen, dass im Orient sich die Philosophie von dem Schlage, den er ihr versetzte, nicht wieder zu erholen vermocht hat. Nur in Spanien konnte sie noch für ein weiteres Jahrh. fortblühen, um durch Vermittlung des Ibn Ruschd die Segnungen der griechischen Philosophie der neuen Akademie zuzuführen. Algazzālī kann als ein Vorbild des Thomas Aquino aufgefasst werden, und spielt er im Islam dieselbe Rolle, wie dieser in der katholischen Theologie (14).

II. Die bisherigen Bearbeitungen Alfarābī's.

Bei der allgemeinen Anerkennung unseres Philosophen im Orient kann es uns nicht Wunder nehmen, dass er von den Scholastikern, besonders Albertus magnus, vielfach citirt wird und man aus seinen Werken schöpfte. Hiervon giebt ein Buch Kenntniss, welches 1638 in Paris unter dem Titel *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt* erschien. Dies Buch war Prantl leider nicht zugänglich; nach Munk, *Mélanges*, enthält dasselbe nur zwei Werke Alfarābī's: *a. de scientiis*, *b. de intellectu et intellecto*.

1760 veröffentlichte Casiri in seinem berühmten Catalog des Escorial den Artikel über Alfarābī von Alķifī, den wir hier pag. 115—118 wiedergegeben haben, und suchte er dadurch die Aufmerksamkeit der Arabisten auf diesen Philosophen zu richten, aber erst 1836 veröffentlichte Schmölders in Bonn in seinen *Documenta philosophiae Arabum* zwei Abhh. von Alfarābī, nämlich die über die

zugänglich ist, können wir von den arabischen Philosophen somit doch schon jetzt behaupten: Die aristotelische Schule der Begriffsentwicklung von der sinnlichen Wahrnehmung von der einen Seite und die neoplatonische Emanationslehre (Plotin) von der andern Seite sind die beiden Grundlagen ihrer Systeme und sind sie somit als Neoplatoniker zu bezeichnen, deren eigentlicher Beruf es war, die Hauptwerthe der griechischen philosophischen Bildung der Nachwelt zu erhalten.

4. Die Höhe der arabischen Philosophie wird durch Ibn Sina 370—428 bezeichnet. Er ist der eigentliche Heros, der **الشيخ الرئيس**, der Philosophie. Als Arzt schrieb er seinen Kanon zur Arzneikunst, nach dem die Kranken im Osten und, nachdem derselbe ins Lateinische übertragen war, auch im Westen behandelt wurden. Die Aerzte des Mittelalters repräsentirten recht eigentlich den gebildeten Stand; sie waren Philosophen, auch Alfarabi gilt als Arzt. Ibn Sina umfasste in seinem grossen Werke *asch-Schifa*, die Heilung, das ganze Wissen der damaligen Zeit; er commentirte fast alle Werke des Aristoteles, fusste aber in allen logischen Abhandlungen auf Alfarabi und selbst bei der Frage vom Sehen führt er ihn als Autorität an. Man kann den Ibn Sina in seinem auf die Naturwissenschaft gerichteten Streben und seinem weiten Wissen als Vorgänger des Albertus magnus bezeichnen.

5. Algazzali 1059—1111 ist recht eigentlich der Scholastiker des Ostens; ihm ist die Philosophie nur die dienende Magd der Theologie. Dabei liegt seinen sufischen Betrachtungsweisen die Emanation zu Grunde. In seinen *Maqasid*, d. i. den Zielen der philosophischen Disciplinen, weist er der Philosophie ihre Grenzen an, um dann in den *Tahafut*, den Ueberstürzungen, seinem Hauptwerk,

überallhin verbreitet, die Geister so beherrscht, dass sie in allen Geistesproducten des Mittelalters wieder auftaucht. Wenn z. B. Ibn Sina, der doch Aristoteliker sein will, in der Frage von dem Urbestand oder der zeitlichen Entstehung der Welt den Urbestand derselben nach Aristoteles annimmt, so fügt er doch die Emanation von Kräften hinzu und fällt damit einfach in dies Emanationssystem der lauern Brüder, die von der nach Ptolemaeus angenommenen Sphaerenwelt behaupten, dass die in ihren Hohlkugeln in Epicykeln verlaufenden Planeten, etwa wie unsere Schwärmer beim Feuerwerk laufend, einmal zur Hochabszisse aufsteigen und dort die Kraft empfangen, ein andermal zur Unterabszisse niedersteigend dort die Kraft ausstreuen. Auch reden dieselben philosophisch von der Kraft oder theologisch von dem Engel des Saturn etc. **13**), und wenn Averroes, ebenfalls Aristoteliker, die Intelligenz als eine allgemeine Emanation, durch welche die Bewegung von einem Theil des Universums, von einer Sphaere zur andern stattfindet, annimmt (Munk, p. 443), so steht er ebenfalls auf dem Standpunct der 1. Br.

Denn dem Wesen nach ist hier stets nur von der von Stufe zu Stufe in der Emanation abwärts oder in der Remanation aufwärts sich entwickelnden Kraft die Rede, und wird der Todtensprung zwischen Geist- und Stoffwelt durch die kurze Notiz überbrückt: Der nur der Form nach bestehende Stoff nimmt Länge, Breite, Tiefe an, und dieser so entstandene wirkliche Stoff bekommt die schönste der Gestalten, die Kugelgestalt, d. h. es bildet sich aus ihm das All der Sphaeren, an dem fortan die Kräfte vom Oberrand zum Erdmittelpunct oder vom Erdmittelpunct zum Oberrand auf- und niedersteigen.

Obwohl uns nur ein spärliches Maass ihrer Schriften

giebt es in dieser Rückströmung —: zwischen Stein und Pflanze das Ruinengrün, eine Flechte am Gestein, die am frischen Morgen grünt, doch am heissen Mittag zu Staub verdorrt —: zwischen Pflanze und Tier die Palme, deren männliche und weibliche Blüte die Araber schon kannten —: zwischen Tier und Mensch den Affen, zwischen Mensch und Engel aber die Philosophen und Propheten.

So wäre denn der Ringlauf geschlossen und eine gute Gelegenheit geboten, alles Wissen der damaligen Zeit in diese Kette einzuflechten. Der Mensch aber ist die Tafel Gottes, die auf der Grenze zwischen der sinnlichen und geistigen Welt steht. Er ist der Träger einer Gesamtwissenschaft, in welcher bei den Propaedeuticis (Abh. 1—6) für Arithmetik und Geometrie Euklid, für die Geographie und Astronomie Ptolemaeus der Gewährsmann ist. In den Logicis (bis Abh. 13) wird das Organon des Aristoteles mit der Isagoge des Porphyр wiedergegeben, während in den Physicis und der Naturwissenschaft (bis Abh. 21) Aristoteles und seine Schule die Grundlage bilden. — Dann folgt die Anthropologie (Abh. 22—30), der, bei der Lehre vom Körper des Menschen, Galen zu Grunde liegt. Zwischen der Zoologie und der Anthropologie wird am Ende der Abh. 21 das sinnige, im Orient weit verbreitete Märchen von dem Streit zwischen Mensch und Tier eingereicht, um das Wesen Beider zu schildern (12). — Weiter geht es zum Walten der Weltseele (plotinisch) (Abh. 31—40) und endlich zur Theologie, der Sectenlehre.

Wir haben die Emanationstheorie der lautern Brüder hier angeführt, um zu zeigen, wie diese so in sich geschlossene Lehre für jeden Zweifel und jede Frage eine der damaligen Bildung entsprechende Lösung gab, und,

Erde. Welch herrlicher Stoff für philosophirende Phantasie, die aber durch scheinbar sichere Beobachtung begründet war!

Die ersten Vier ewig, absolut, unvergänglich, stofflos. Die folgenden Zwei feinstoffig, gar lang dauernd, stets in raschem Schwung erhalten. Zwar sind auch sie wandelbar, aber nur in langen, langen Zeitläuften, und so bilden sie den Vermittelungsapparat zwischen der geistigen Hochwelt und der sinnlichen, wandelbaren Welt.

Die letzten Drei sind, in raschem Wandel in einander sich verwandelnd, schnell entstehend und vergehend. Die Welt muss in ihren Teilen und ihrer Ordnung der Zahlenreihe entsprechen; darum sind ihre Grundstufen Neun, da sich die Zahl aus den Neun Einern zusammensetzt.

Doch diese Emanation würde nur ein Spiel bleiben, wenn ihr nicht eine Remanatio zu Gott gegenüberstände. So steigt denn wieder jene Kraft vom Mittelpunct der Erde auf, zunächst in dem Gestein Lagen bildend und dann Metalle aus Quecksilber und Schwefel hervorrufend. So geht es zur Pflanze, der begehrliehen Seele an der Erdoberfläche, an deren Wachstum sieben Kräfte, die ziehende, haltende, gärende, treibende, nährende, wachsende und formbildende Kraft, schaffen, dann zum Tier, der Zornseele, die zu jenen sieben Kräften die achte, die zeugende, fügt, und von da zum Menschen, der Vernunftseele, dem eigentlichen Concentrationspunct der sinnlichen und geistigen Kräfte. Der geläuterte Geist der Guten steigt empor zur Engelgestalt, der der Bösen aber hinab zum Teufelsheer. Doch auch die Engel haben ihre Ordnungen, wie die Planeten, um zum höchsten Geist, dem Schöpfer, hinzuschweben.

Ja noch mehr! Nicht nur Stufen, auch Mittelstufen

sehen wir aus den Abhh. des humanistischen Geheimbundes der lautern Brüder, der Iḥwān eṣ-Şāfa, die auf Alfarabi direct folgen. Sie streben danach, alle Wissensselemente in einer wissenschaftlich geordneten Encyclopaedie 10) als ein Ganzes zu erfassen und dieselbe zu verbreiten, um in ihr eine Waffe gegen den alle sittliche Freiheit des Menschen niederdrückenden Orthodoxismus zu gewinnen. Obwohl sie, den Griechen folgend, ihre Gesamtwissenschaft in: *a.* Propaedeutica und Logica (Abh. 1–13), *b.* Physica (Abh. —30), *c.* Psychica (—40) und *d.* Theologica (—51) teilen, ist ihr eigentliches System doch 11) ein auf der Grundlage Plotin's durch die neopythagoreische Schule erweiterter Rundlauf in der geistigen und sinnlichen Welt. Wir heben nur die Hauptzüge davon hier hervor:

I. Von Gott, dem Urprincip alles Seins, welcher der Eins im Zahlensystem entspricht, geht die Kraft aus, um in 2, dem Intellect, alle Formen niederzulegen, auf dass 3, die Seele, als die Werkmeisterin, der ersten Materie, d. h. der Form der Materie (4), dieselben einfüge.

So bilden 1–4 die Idealwelt.

II. Es nimmt jenes Schemen der Materie die Länge, Breite und Tiefe an und wird zum wirklichen Stoff (5), der alsbald zur schönsten der Formen, der Kugelform, sich entfaltend, zur Sphaerenwelt mit den Planeten (6) sich ausbildet. Unterhalb der Mondsphaere herrscht dann die Natur (7); sie schafft die vier Elemente (8), und diese rufen die Producte Stein, Pflanze, Creatur (9) hervor. Räumlich, nach dem Ptolemaeischen Weltsystem gedacht, wäre somit eine Ausströmung und Wirkung von Kräften gegeben vom Höchsten oberhalb der Fixsternsphaere, vom Thron Gottes, bis zum Untersten, dem Mittelpunkt der als Vollkern in den beweglichen Hohlkugeln der Weltzwiebel ruhenden

lehre aber von Einem Ursein hinab zur Vielheit der Dinge und von da wieder hinauf zum Ursein. Der Vater der Emanationslehre ist der Neoplatoniker Plotin, geb. 204 nach Chr. Er geht die Stufenleiter vom Vollkommenen zum Unvollkommenen hinab und wieder hinauf, und hat Aristoteles, geb. 384 vor Chr., damit nichts zu schaffen. Wer darf also Aristoteles mit Plotin zusammenwerfen?

Dennoch aber ist jene Schilderung richtig und können wir jetzt erkennen, woher diese Vermischung kam. Durch meine Herausgabe und Uebersetzung der sogenannten Theologie des Aristoteles, welche uns im Arabischen erhalten blieb, ist klar geworden, dass dieselbe nichts als einzelne Stücke aus Plotin, besonders aus Enn. IV—VI enthält 8). Diese pseudonyme Theologie wurde von Alfarabi für echt gehalten, und tritt er für ihre Echtheit so entschieden ein, dass er sie als Quelle für die Lehre des Aristoteles benutzt.

Fortan scheint in der arabischen Philosophie der Stein der Weisen gefunden zu sein. Aristoteles, jener Meister der Weisheitslehre, der mit Plato in Allem übereinstimmt, er hat die Wahrheit ganz und gar, sei es, dass er die Grosswelt vom Schöpfer aus durch die Emanation von der Höhe zur Tiefe, sei es, dass er die wirkliche Welt von der sinnlichen Wahrnehmung aus zu dem Einen Urprincip, von der Tiefe zur Höhe hinauf, construiert.

Die Emanation war ja von uralter Zeit her ein Liebling des orientalischen Geistes. Dieser Gedanke musste zünden, wenn auch die plotinische Emanation jener sinnlichen alten Emanation gegenüber eine geistige, eine blosse Entwicklung von Kräften, der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren und die Rückkehr des Niederen zum Höheren war 9).

3. Wie fruchtbar dieser Gedanke im Chalifenreich war,

a. Commentare, besonders zum Organon und andren aristotelischen wie auch platonischen Schriften. Solche Commentare schrieben alle Philosophen, indem sie dadurch der griechischen Philosophie Herr zu werden trachteten.

b. Daran schliessen sich dann die Arbeiten, in welchen er die Tendenzen der einzelnen Werke jener Philosophen darzustellen und das Verhältniss derselben zu einander klarzumachen sucht.

c. Dann verfasste Alfarabi Schriften, in welchen er schwierige Probleme entweder als Frage und Antwort oder so, dass er den Begriff vorausstellend, denselben zu bestimmen sucht, behandelt. Es ist das jene Art von der Behandlung der Philosophie, in der dieselbe *προβληματικῶς* betrieben wird.

In den hier vorliegenden sieben Abhh. gehören I—IV zur Kategorie *b* und V—VII zur Kategorie *c*.

d. Endlich haben wir Werke, in denen Alfarabi sein System im Zusammenhang darzustellen sucht. Dies gilt besonders von seinen zwei Hauptwerken: *a.* über die Ansichten der Bewohner der Vorzugsstadt, das seine Ethik, und *b.* über die Staatsleitung, das seine Politik enthält 7).

Die Wichtigkeit Alfarabi's für die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie ist sowohl im Mittelalter durch die Scholastiker als in neuerer Zeit durch Munk sowie durch Überweg Heinze II, § 26, und Prantl, Geschichte der Logik II, 308—324 anerkannt. Man charakterisirt Alfarabi besonders damit, dass er sowohl dem Aristotelismus als der Emanationstheorie huldige. Diese Verbindung scheint wenig für einen systematischen Kopf zu passen, denn der Aristotelismus construirt von den wahrgenommenen Einzeldingen aus hinauf zum Urprincip, d. h. von der Vielheit zur Einheit; die Emanations-

scheinlich deshalb, weil er von seinem Nachfolger Alfarābī verdunkelt in Vergessenheit geriet.

2. Denn von Alfarābī, welcher von Farāb, einer Stadt Turkistans, nach Bagdad kam, dort im Gewand der Sufi der Wissenschaft mit solchem Eifer oblag, dass er bald seine Meister überstrahlte, dann zu dem Maecen des X. Jahrh., zu Seif-ud-daulah nach Haleb sich begab und dort zusammen mit Mutanabbī, dem Meister der Dichtkunst, und vielen andern Gelehrten und Schöngeistern zu dem Glanz jener Tafelrunde beitrug 4), wird sowohl sein sparsames, einfaches Leben, besonders im Vergleich zum Bonvivant und Weintrinker Ibn Sīnā (Avicenna), gepriesen, als auch sein philosophisches, systematisches Wissen und endlich seine practische und theoretische Kenntniss der Musik gerühmt 5).

Wir müssen Alfarābī so wie die Sache jetzt liegt, für den Begründer der arabischen Philosophie halten, auf dem die Nachfolger fussen, und erkennen das die Gelehrten jener Zeit allgemein an, indem sie ihm den Ehrennamen „der zweite Lehrmeister“, d. i. der zweite Aristoteles, zuteilen; ihm wird die Neubegründung der Wissenschaft bei den Muslimen zugeschrieben 6).

Diese Wertschätzung Alfarābī's ist begründet, denn in allen seinen Werken erkennen wir ihn als einen Mann, der sein Ziel nie aus den Augen verliert und das ganze Wissen seiner Zeit klar zu erfassen und systematisch zu begründen sucht.

Die grosse Zahl seiner Schriften, von denen sowohl der Fihrist von Abū Ja'kūb an-Nadīm ed. Flügel p. 248, 263 als Ibn Abī Uṣāibi'a ed. A. Müller 1884, p. 58, 108 als auch Alkifī, vgl. pag. 115—118, handeln, lässt sich füglich in vier Abteilungen zerlegen:

gestirn des Ruhms, um den dunklen Horizont im neunten bis zwölften Jahrh. zu erhellen, so zwar, dass vier dieser Sterne im Morgen, d. i. im Orient, und drei derselben im Abend, d. h. in Spanien, erglänzen.

Als die sieben Heroen dieses geistigen Kampfes werden genannt Alkindi † um 850, Alfarabi † 950, Ibn Sina (Avicenna) † 1037, Algazzali (Algazel) † 1111. In Spanien aber treten als Philosophen hervor Ibn Baga (Avenpace) in Sevilla † 1138, Ibn Tufail in Granada † 1185 verbannt in Marocco, Ibn Ruschd (Averroes) in Cordova und Sevilla † 1192 verbannt in Marocco.

In die Zwischenzeit zwischen Alfarabi und Ibn Sina fallen dann noch als eine allumfassende populair-philosophische Encyclopaedie die Abhh. der lautern Brüder, der Iḥwān eṣ-Ṣafā.

1. Alkindi soll vom Chalifen Māmūn beauftragt gewesen sein, die Werke des Aristoteles und die anderer Griechen für die Muslimen ins Arabische zu übertragen 1). Er tat dies mit einem solchen Fleiss, dass etwa 200 Titel von Werken angeführt werden, die er z. T. übersetzt, z. T. auszugsweise bearbeitet habe 2). Nach diesen Titeln zu urteilen war er ein Mann, der allen Zweigen der damaligen Wissenschaft seine Aufmerksamkeit schenkte; er handelt über Philosophie, deren Grundlage die Mathematik sei, er schreibt über Astronomie und Astrologie 3), über Medicin, Politik und Musik. Er ist ein Massenproducent, der dem Bergmann gleicht, der zuerst in den Schacht des Wissens einsteigend, jedes glitzernde Gestein für echt hält und zu Tage fördert. Durch die Menge seiner Arbeiten erwarb er sich den Ruhm, „der Philosoph der Araber“ zu heissen.

Wir haben so gut wie nichts von ihm erhalten, wahr-

EINLEITUNG.

I. *Alfārābī der zweite Aristoteles.*

Die nachfolgenden Blätter enthalten eine Reihe philosophischer Abhandlungen vom arabischen Philosophen Alfārābī, der 950 n. Chr. hochbetagt starb und dessen vollständiger Name lautet: Abū Naṣr Muḥammed ibn Muḥammed ibn Ṭarḥān ibn Uzlag al-Farābī.

Wir hoffen durch diese Arbeit Einiges beizutragen, um die Rätsel, welche die sogenannte arabische Philosophie umschweben, zu lösen, denn obwohl es die Philosophen in der Geschichte der Philosophie anerkennen, dass diese Schule in der finstersten Zeit des Mittelalters zwei ein halb Jahrh. hindurch den Kampf für die geistige Freiheit mutig geführt und den philosophischen Gedanken sowie dessen Methode aufrecht erhalten habe, ist von den Arabisten bisher doch wenig geschewn, um durch Herausgabe ihrer Originalschriften das Studium derselben zu ermöglichen.

Die sogenannte arabische Philosophie, d. h. die auf dem Studium der griechischen Philosophie beruhende Weisheitslehre im Chalifenreich, erscheint wie ein Sieben-

DRUCK VON E. J. BRILL.

ALFĀRĀBĪ'S

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FRIEDRICH DIETERICI.

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.



LEIDEN. — E. J. BRILL.

1890.

ALFĀRĀBĪ'S
PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN.

DIE
PHILOSOPHIE DER ARABER

IM IX. UND X. JAHRHUNDERT N. CHR.

AUS DER

THEOLOGIE DES ARISTOTELES, DEN ABHANDLUNGEN
ALFARĀBIS UND DEN SCHRIFTEN DER LAUTERN BRÜDER

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

DR. FRIEDRICH DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

VIERZEHNTE BUCH

ALFĀRĀBĪ, PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN
(ARABISCH)

LEIDEN
E. J. BRILL.

[130, 30] Welcher irgend eine Form angenommen *allādi fi ha'atin mā. ha'a* habitus würde am besten wohl dem gr. *ἔξις* entsprechen. Die Uebersetzung ist schwierig, doch ist der Gedanke offenbar der: Die Seele ist nach der Meinung jener Leute das *πνεῦμα*, der Hauch. Dem wird entgegengestellt, dass wir viele Hauche finden, die keine Seele haben. Nun können die Gegner behaupten: Nicht der Hauch selbst, sondern ein bestimmter Zustand, eine bestimmte *ἔξις* desselben ist die Seele. Nun gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder fällt jene *ἔξις* mit dem Hauche (*πνεῦμα*) vollständig zusammen und ist ihm identisch; dann kehrt der erhobene Einwand wieder, dann ist der Hauch selbst die Seele, während wir doch viele Arten von Hauch finden, die keine Seele haben. Oder zweitens jene *ἔξις*, die Seele sein soll, ist eine Qualität des Hauchs. Dann ist der Hauch etwas Zusammengesetztes, dann ist die Seele, da sie aus einer Qualität, die doch einen Träger hat, besteht, auch etwas Zusammengesetztes. Das ist aber die Eigenschaft des Körpers, und war die Seele dagegen oben als etwas Einfaches dargethan. —

[131, 32] Tugenden Vorzüge *faḍā'ilu* hiesse im Arabischen ursprünglich das Uebervolle, Ueberflutende; von *faḍala* übertoll sein, das Uebermass, gr. *ὑπεροχή* und *ἄρετή*.

[144, 35] Schönheit. Wir haben hier im Wesentlichen einen platonischen Gedanken. Den Ideen kommt die höchste Schönheit zu, und da die Dinge an den Ideen theilnehmen, sind auch diese schön. —

[150, 7] Erinnert an Philo, bei dem der Logos das menschliche Urbild *ὁ καὶ εἰκόνα ἀνθρωποῦ* heisst, cf. Thoma: Genesis des Johannes Evangelium 47.

Pag. 182 Zeile 6 von unten lies: „geb. 185“ statt „schon 180.“

IX. Buch.

[124, 27] und das geht so bis ins Endlose fort. Der regressus in infinitum ist eine diesem Autor sehr beliebte Form des Beweises. Bekanntlich ist dies bei Aristoteles ebenso.

[126, 25] Es giebt keinen Körper unter ihnen, der irgend einen Eindruck wahr- oder annähme. Gemeint ist wohl, dass die Urkörper oder die Elemente in ihrem Wesen nicht alterirt werden. Eindruck wahrnehmen *hassa bi'atarin* ist wohl das griechische *πάθος πάσχειν* Eindruck erleiden, denn 127, 27 ist Form, ein Eindruck der Materie *atar* = *πάθος*.

[127] Fluss und Vergänglichkeit *sajälun wal janā* erinnert an den Ausspruch des Heraklit: „Alle Dinge sind im Fluss.“

[128, 19] „Dem Namen, d. i. Begriff nach“ *bi-l-ismi katā lōgon*. Vgl. Ar. de anima III, 4. Anfang: *περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὃ γινώσκει τε ἢ ψυχὴ καὶ φρονεῖ εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον. κατὰ λόγον* erklärt Trendelenburg im Commentar *ratione et cogitatione, qua vel ea quae dividi non possunt discernuntur, qua quae coaluerunt a conjunctione sua avocantur*. Die hier redend Eingeführten meinen also: Die Welt besteht aus Körper und Seele, aber die Seele ist nicht etwas für sich Bestehendes, sondern nur etwas an dem Körper, was wir begrifflich *κατὰ λόγον* an ihm und von ihm unterscheiden, aber nicht als etwas selbstständig Existirendes anerkennen. In Wirklichkeit fallen Leib und Seele zusammen und lassen sich räumlich *κατὰ μέγεθος* nicht trennen. Nach den Stoikern war die Welt ein *ζῶον*, dessen vernünftige Seele die Gottheit ist.

[130, 13] Die Ursache begnügt sich mit sich *taktafi binaf-sihā* = *αὐτάρκτης ἐστίν*. —

[130, 26] Odem *rūh*, offenbar gleich *πνεῦμα*, Hauch und Geist zugleich bedeutend. Ar. de mundo 4, 394 b. 10. *λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἢ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία*.

gilt von der Lehre über die Anfänge bei den lautern Brüdern. Siehe Dieterici, Weltseele pag. 1—3.

[112, 3] Das in der That erblickt = *ἐνεργείῳ* actu. Nämlich so: Der Geist erfasst das geistig Fassbare τὰ νοητά actual, in Wirklichkeit, wie das Gesicht, welches actual sieht, die Sinnesdinge, d. h. die Formen derselben erfasst.

[112, 8] Der Geist und das von ihm Erfasste sind Eins. Das νοῦν wird τὰ νοούμενα. Das Denkende wird zu dem Gedachten eben dadurch, dass es dieses (seine Objecte τὰ νοητά) im Denken erfasst.

[112, 15] Die hier eingeführte Verherrlichung der reinen Eins, in der keine Vielheit ist, also das Neoplatonische τὸ ἓν, τὸ ὄν streift natürlich gar sehr an den wirklichen Monotheismus dazu stimmt das Aufheben der vergänglichen, materiellen Hände. Ebenso erinnert die Hinwendung zu ihm in unserem demuthvollen Geist gar wohl an christliches Wesen und Gebet. Nehmen wir Porphyrius als Verfasser an, so sehen wir hier den gebildeten Heiden auf der Abwehr gegen das Christenthum. Wir haben, so ruft er, in der reinen Eins Gott, nur in einer reineren, erhabneren Weise als ihr Christen.

[113, 1 ff.] Die neoplatonische theologische Anschauung des Ausganges und der Rückkehr aller Bilder zu Gott, dem Urbild, ist hier festgesetzt. Zunächst ist das rein Geistige ohne alle Zeit. Dagegen wird von den Herren der Sterne, d. i. den Sternseelen, zunächst den Seelen der Planeten Z. 30 der *Tatcin* ausgesagt, d. h. dass sie ins Dasein gerufen werden, und zwar von jenen Vorbildern in der Geistwelt. Deshalb wird auch vom Jupiter als dem Repräsentanten der Sternwelt gesagt, dass er von der Geistwelt so viel er konnte erfasste; auch wird der Jupiter 119, 9 als die Vermittlungsstufe zur Schaffung der unter das Sein fallenden Welt betrachtet, während für die Schönheit 120, 29 die Venus die vermittelnde Spenderin ist. —

Idee gebraucht Plato auch den Zusatz *αὐτός*, so: das Schöne selbst, das Gute selbst. In demselben Sinn kommen bei Aristoteles zur Bezeichnung der idealen Dinge Zusammensetzungen mit *αὐτο* vor, z. B. *αὐτοάνθρωπος*, *αὐτοζῶον*, *αὐτοῦπος*.

[110, 30] Der hier ausgesprochene Gedanke ist folgender: Die Ideen sind an und für sich, und damit ist jede Idee mit sich identisch. In diesem „an und für sich sein“ *ἡωῖῖα τὸ καθ' αὐτὸ εἶναι* besteht in erster Linie das Wesen der Ideen („das was die geistigen Substanzen, d. i. *τὰ νοητὰ* eng zusammenfasst“ ist das an sich Sein). Die Ideen sind aber unter einander verschieden, in so fern zeigt sich ein „Anderssein“ *ἑτερότης γαιῖῖα*. —

[111, 7] Die Eins vor der Zwei. Nach den Neoplatonikern, deren Lehre die lautern Brüder angenommen, wird die Eins nicht zu den Zahlen gerechnet. Sie ist zwar Ursprung aller Zahlen, aber selbst keine Zahl, wie Gott Ursprung aller Dinge, aber doch selbst kein Ding ist. Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber 167. —

[111, 15] Wären die ersten erhabenen Dinge Körper und mit konkreten, compacten (*πυκνός*) Massen begabt, so müssten sie Gegenstand der Sinneswahrnehmung sein, das sind sie aber nicht. —

[111, 34] Der Geist ist gleich zwei, der Urschöpfer gleich eins. — Die Reihenfolge der in der Zahlentheorie weiter gebildeten *Iḥwān es ṣafā* (vergl. Dieterici, Propädeutik der Araber 4) ist: Gott, Vernunft, Seele, Ur- oder Idealstoff. Diese vier bestehen nicht in Körpern, und entstehen die übrigen Einer bis zur Zehn aus der Zusammensetzung dieser vier Grundzahlen. Denn nach den Pythagoräern, bei denen das Weltall ein geordnetes, alle Unterschiede und Gegensätze des Seins harmonisch in sich vereinigendes Ganze ist, wird die Zahl als das Wesen aller Dinge betrachtet und behauptet, dass Alles seinem Wesen nach Zahl sei. Vergl. Zeller 1, 246.

Die Theologie des Proclus beschäftigt sich mit der Speculation über die Eins cf. Pr. III, 10 *εἰ γὰρ ἔστι τὸ αὐτοῦν, ἔστι ὁ πρῶτως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρῶτως ἡνωμένον*, und dasselbe

de
is
k
r
r
r

[The text in this block is almost entirely obscured by heavy black horizontal bars, likely representing redaction or severe scanning artifacts. Only faint, illegible traces of text are visible.]



den Geistdingen τὰ νοητά und den Sinnesdingen τὰ αἰσθητά auf. Bei den stofflosen Substanzen ist die blossе Kraft (d. h. die in sich geschlossene Bewegung = Ruhe) genügend. —

[96, 29] Zu Grunde liegt der alte erkenntniss-theoretische Satz, dass nur Gleiches durch Gleiches erkannt werde, deshalb kann das Einfache *basit' áσύνθετον, ἀπλοῦν*, das Zusammengesetzte *murakkab' τὸ σύνθετον* nie recht erfassen (*daraka*).

[97, 8] Der etwas schwierige Passus erklärt sich, wenn man den Unterschied zwischen den Sinnesdingen und den Geistesdingen, d. h. den Formen oder Begriffen, und den Sinnesdingen festhält. Zu der Erkenntniss der Sinnesdinge können wir nur gelangen, wenn wir den ersten Grundriss (*atr* bekanntlich *vestigium*, Spur, τὸ ἕχθος, τύπος) zunächst in uns aufnehmen und diesen ersten Eindruck weiter entwickeln. Vgl. wir sehen einen Baum, wir nehmen seinen Grundzug, seinen Umriss in uns auf. Unser Geist muss dann erst durch Bestätigung und Sichtung des Erschauten wirklich erfassen *daraka*. Dies geschieht durch die Analogie. Die Sinneswahrnehmung löst ja von ihrem Substrat die Form gleichsam los und nimmt sie so in sich auf. Dabei ist die Kraft nicht sich selbst genug, es dringt etwas Fremdartiges, das Wahrgenommene, in sie ein. Anders ist es, wo mit dem rein Geistigen, d. i. dem reinen Begriff operirt wird. Dies gilt schon vom Syllogismus, aber noch vielmehr, wenn wir uns ganz abstracte Begriffe, geistige Urformen denken und mit ihnen operiren könnten, wie der Neoplatonismus in der Intuition (siehe p. 8) versucht, oder zu können glaubt. Hier müsste die vollendete Erkenntniss der Erscheinung und des Wesens rein und plötzlich stattfinden können. —

[98, 5] Mit Augen schauen *éjan*, d. h. wirklich erschauen, enthält die Platonische, besonders im Phaedrus niedergelegte Lehre, dass die Seele, bevor sie in diese Welt und in diesen Leib kam, die Idee schaute, deren sie sich hier durch Wiedererinnerung bewusst wird. —

[99, 18] Das „sich erheben“ *nuhūd* wird mit Krafterhebung

des Geistes, die andern im Gebiet der Sinne. Bei den ersten ist Alles nur in der Idee, also sind sie allumfassend, vielfache Kraft ausübend; bei den andern im Reich der Sinne ist eben nur eine Kraft. — Dies wird von dem Schwächerwerden der Bewegung des Geistes erklärt, denn durch die Bewegung wird ja nach Aristoteles alles Werden construiert, von der Urallheit im Geist an bis zu den sinnlich wahrnehmbaren Individuen. Denn obwohl der Aristotelische Gott ohne Bewegung ist, geht doch von ihm alle Bewegung aus.

[92, 32] Alle Eigenschaften der Dinge. Nach aristotelischer Anschauung würde es heissen „weil in ihm alle εἶδη d. h. alle Formen der Dinge sind“.

[94, 16] Reihung und Ordnung *bitardibin wa takšim*, also das griechische Wort τάξις, etwa διάθεσις und διάταξις.

[94, 30] Wir haben hier im Arabischen folgende Termini *fard afrād* (Einzelwesen ist sonst *s'ahš* Individuum), dann *šinf*, dann *nau'*, endlich *šins*. *šinf* ist hier im Sinne von Unterart gebraucht, nach welcher dann die Einzelercheinung auftritt.

[94, 36] Offenbar schwebt hier die Lehre des Empedocles von der Freundschaft φιλότης στοιργή 'Αφροδίτη und dem Streite Νεῖκος als formenden Principien, vor. —

VIII b. Buch.

[96, 3] Kraft und That, oder Möglichkeit und Wirklichkeit. Diese Ueberschrift haben wir nach dem Hauptinhalt ergänzt. Wie Aristoteles an der Bewegung die Stufen alles Seins construiert, und wir oben die Vorstellung von einer ganz gleichmässigen Bewegung im Geist, einer nicht ganz gleichen, sich neigenden, in der Seele und einer sinnlichen, in sich verschiedenen Bewegung in den Dingen haben, so tritt nun hier *potentia* und *actus* δύναμις und ἐέργεια, das heisst, die ruhende (in sich geschlossene) und die heraustretende, nach aussen wirkende Bewegung als Brücke über die Kluft zwischen

VIII. Buch.

... dass in einem jeden der Urkörper eine Seele sei,
... gends. Vielleicht hat der Verfasser diesen Satz
... aus der platonischen Annahme einer das All
... en und umfassenden Weltseele. Die im Timäus
... Anschauung geht dahin, dass der Demiurg dem
... kommen formlosen Urstoff bestimmte mathematische
... üngt und ihn so zu den einzelnen Elementen gestaltet.
... 4] Das verborgene Feuer erinnert an Herakleitos,
... 2] Feuer als Element (Hephaistos) von dem in allen
... verborgenen Urfeuer (Zeus) unterschied. —

... 29] Abbild. Es giebt nach platonischer Auffassung
... auch Ideen von den Elementen. Die sinnlichen Ele-
... und demnach nur Abbilder *μιμήματα* jener. Nachdem
... Timäus von den Dreiecken, welche den Elementar-
... en zu Grunde liegen sollen, gesprochen hat, fährt er
... fort. „Dieses nun nehmen wir als Ursprung für das
... nd die übrigen Körper an; die noch früheren Anfänge
... esen weiss Gott und unter den Menschen nur der, den
... hat.“ Bei diesen früheren Anfängen (höheren Principien)
... wir vornehmlich an die Ideen der Elemente zu denken,
... us Timäus p. 50. C. deutlich hervorgeht.

[88, 21] Diese Sinneswelt, Gleichniss und Abbild *mitāl wa*
... m. Bei der folgenden Darstellung hat man sich immer
... ideale Welt, die Welt blosser Formen ohne Raum und Zeit
... rzustellen.

[89, 30] Der Begriff Qualität *kaiḥijja* enthält einerseits alle
... einzelnen Arten der Qualität unvermischt in sich, d. h. jede für
... sich, insofern das Genus Qualität in diese einzelnen Arten zer-
... legt werden kann, andererseits fasst er sie alle als ein Ganzes,
... als eine Gesamtheit zusammen.

[90, 11] Die Uranfänge *al-awā'ilu-l-ūlā* stehen den Zweit-
... anfängen *al-awā'ilu-t-tānija* gegenüber. Die einen sind im Gebiet

irādijja Ursache können sie sein, d
ist ja am Ende Gott. Nur ein A
nichts. Diesen Satz durchzuführen
einen harten Kampf. Die Astrolo
und fällt mit der Sternverehr
von dem in unserem Buch kein
Proclus und Olympiodor eine gro
eine Armee Gottes sind. Die I
das Gute Pr. I. 90. Die Göt
Stufe unter den Dämonen I.
giebt II. 17. u. s. f. Da auch
Monotheismus den Genien
Ausbreitung unseres Buche
gebildete Araber im 9. J
Glauben hinter sich liess.

[65, 25] Die Kräfte

Dieser Gedanke ist du
Idee des Guten ist Z
Werdens. Philebus
alles Werden um
Zweck, um dessen
des Guten gehört
durchaus von
Demiurg um
macht, so is
Bestimmen
Auch Ari
den Wei

[66

der W
essel

grund, der alles ordnet und zusammenfasst, voraus. Dies wird durch die Auffassung, dass die ganze Welt ja ein Organismus, ein ζῶον ist, wie Plato dies aussprach, bedingt cf. zu pag. 69, 22.

[66, 29] Was von der Hochwelt dieser Welt zufällt, ist nur Eins, das hier zu Vielen wird, denn jede Idee ist nur Eine, kommt aber in einer Vielheit von Sinnesdingen zur Erscheinung.

[67, 12] Liebe *maḥabba*, Zwang *galba* erinnert an ἔρως und ἔρις (ἀνάγκη) als die bestimmenden Gewalten im All; erinnert an die Liebe und den Hass des Anaxagoras und Empedocles, obwohl der Hass hier zum Zwang veredelt ist.

[69, 22] Plato bezeichnet die Welt als ζῶον, als einen lebendigen Organismus. Timäus C. nennt er sie ein ζῶον ἔμψυχον ἐννοῦν τε. —

[71, 27] Die Himmelskörper und Sterne erleiden keine Einwirkung. Auch dem Aristoteles sind die Himmelskörper nicht todtte Massen, sondern lebendige Wesen; vgl. de coelo II 12, 292 a. 18, während sie bei Plato gradezu Götter sind Tim. 38 E. 39 E ff. So stark wirkte die griechische Naturvergötterung selbst noch in den Philosophen.

[73, 36] Es liegt hier wohl der aristotelische Gedanke vor, dass, wie der νοῦς eins ist mit den Objecten, die er denkt, den νοητά, insofern diese in ihm enthalten sind, so auch die αἰσθησις gewissermassen die αἰσθητά, die Objecte der Wahrnehmung, ist, indem sie die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ihrer Form nach ohne den Stoff in sich aufnimmt. De anima III 8. 431 b 23, 432 a 2. II 12. 424 a 18.

[75, 12] Hier zeigt sich die Platonisch-Aristotelische Werthschätzung der theoretischen Thätigkeit gegenüber der practischen und zugleich der Platonische Gedanke, dass wahre Schönheit nur in der Idee gegeben ist.

irādijja Ursache können sie sein, denn die einzige Causalität ist ja am Ende Gott. Nur ein Apparat sind sie und weiter nichts. Diesen Satz durchzuführen hat freilich der Verfasser einen harten Kampf. Die Astrologie wird hiermit unmöglich und fällt mit der Sternverehrung auch der Dämonenglaube, von dem in unserem Buch keine Spur ist, welcher aber bei Proclus und Olympiodor eine grosse Rolle spielt, wo die Dämonen eine Armee Gottes sind. Die Dämonen verrichten durch sich das Gute Pr. I. 90. Die Götter erreichten nur die höchste Stufe unter den Dämonen I. 158 von denen es sechs Arten giebt II. 17. u. s. f. Da auch Muhammed trotz seines straffen Monotheismus den Genien ihre Existenz liess, so beweist die Ausbreitung unseres Buches unter den Arabern, wie weit der gebildete Araber im 9. Jahrhundert den muhammedanischen Glauben hinter sich liess. —

[65, 25] Die Kräfte in der Welt treiben dem Guten zu. Dieser Gedanke ist durchaus Platonisch. Das *ἀγαθόν* oder die Idee des Guten ist Zweck und zugleich oberstes Gesetz alles Werdens. Philebus p. 54. C. wird ausdrücklich gelehrt, dass alles Werden um einer *οὐσία* willen geschieht, und dass der Zweck, um dessentwillen das werdende wird, zu der Kategorie des Guten gehört. Das Werden der Welt ist ferner im Timäus durchaus von der Idee des Guten bestimmt. Denn wenn der Demiurg um seiner Güte willen die Welt so gut wie möglich macht, so ist eben die Idee des Guten das ihn Leitende und Bestimmende. Diese Anschauung ist zugleich die Aristotelische. Auch Aristoteles erblickt in dem Zwecke das Gute und das den Werdeprocess Bestimmende.

[66, 1] In der Weise des Geistes *fi-tarīki-l-ākli*. Die Kräfte der Welt gehen im Wege des Geistes, sie nehmen die Natur desselben an. Es gilt von ihnen, was von diesem gilt. —

[66, 14] Die Planeten *as-sajjāratu* können als willenlose Werkzeuge nimmer Ursache der Uebel sein. Dieser Satz stösst die Anschauungen des ganzen Mittelalters, die Astrologie, geradezu um. —

[66, 21] *iḍṭirāre āvāyxn* Zwang setzt einen zwingenden Ur-

τοῦ νοητοῦ νοητὸς γὰρ γίνεται. Θιγγάνων καὶ νοῶν ἔστε ταῦτὸν νοῖς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.

[59, 19] Die Naturdinge sind Abbilder des Geistes nach Platon. Sprachgebrauch *μιμηματα*, ar. *ḡanam* Götzenbild, Abbild. *ḡanam* pl. *ḡanām* tritt hier an Stelle des *manṭūl*, des gleichnissweise Dargestellten. —

[59, 22] Der Geistmensch ist etwas geistliches *rūḥānījūn* d. h. in die höchsten Geistregionen Gehörendes, ein *πνευματικόν*. Dass seine Glieder keine besondere Stätte haben, ist wohl so zu erklären, dass sie als *νοητά* als Begriffe von den Gliedern, oder dass die Glieder als Begriffe keine sinnlich wahrnehmbare Stätte haben. —

[59, 35] *τί ἔκλειψις σελήνης* ist bei Aristoteles ein wiederholtes Beispiel für eine Definition, die zugleich den Grund der Sache enthält. Met. η, 1044 b. 13 *οἷον τί ἔκλειψις; στέρησις φωτός. ἐὰν δὲ προστεθῆ ὑπὸ γῆς ἐν μέσῳ γιγνομένης, ὃ σὺν τῷ αἰτίῳ λόγος οὗτος*. Aristoteles ist der Ansicht, dass die vollkommene Definition zugleich den Grund der Sache enthalten müsse vgl. de anima II. α 413 a. 13: *οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὀριστικὸν λόγον δηλοῦν ὡσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὄρων λέγουσι, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίεσθαι*. Das *ὅτι* und das *διότι* zusammenfallend.

[60, 9] Gemeint ist wohl, dass das, was diese Geistform ist, und warum sie ist, zusammenfalle.

VI. Buch.

[65, 3] Der Grundgedanke dieses Abschnitts ist, dass die Gestirne nur Mittelursache und Werkzeuge Gottes seien, um die Anfänge der Urstoffe zu schaffen, nicht aber etwa selbstständige schaffende Ursachen sind. Weder eine körperliche *ḡismanījja*, noch eine seelische *nafsānījja*, noch willentliche

Die Beweisführung ist Folgende. Der Anfang des Nachdenkens kann die Sinneswahrnehmung nicht sein, d. h. das Nachdenken kann von der Sinneswahrnehmung nicht ausgegangen sein, denn die Sinneswahrnehmung war noch nicht vorhanden, als der Geist bereits da war. Die Sinneswahrnehmung ist dem Geiste untergeordnet und deshalb auch später als dieser.

[57, 5] Richtig ist es freilich, dass der Geist nicht von dem Allgemeinen aus durch Nachdenken *fikra* zum Sinnlichwahrnehmbaren *mahsūs* kommen kann. Das ist ja das Hauptverdienst des Aristoteles, dass er der sinnlichen Wahrnehmung als Quelle der Erkenntnis ihr Recht einräumte, und von der Vielheit der Dinge hinauf zur Einheit des Principis, des Urbewegenden, construirte. Anders handelt der Neoplatonismus in der Emanationstheorie, da hier von Oben herab das niedere Sein construiert wird. Das Wort *fikra* macht freilich dem Arabisten Sorge, mit *διάνοια* kommt er nicht wohl aus, vielleicht mit dem Infinitiv *νοεῖν*, so dass *αἰσθάνεσθαι*, *θεωρεῖν* und *νοεῖν* den Denkprocess umfasste. Bei der folgenden Ausführung, dass der Mensch erst bedenken, überlegen müsse, wird nun *rawwa'a* und *fakkara* gebraucht.

[58, 1] Die Seelen hätten dort nur eine geistige Wahrnehmung. Bei den späteren Neoplatonikern giebt es untergeordnete Seelen *ὑποτεταγμένοι* und talentvollere *ἐνφρονέστεραι*. Diese sehen mittelst des Geistes das Gute, Pr. I, 186. Sie sahen im Himmel die Gerechtigkeit *δικαιοσύνη*, Züchtigkeit *σωφροσύνη* und Wissenschaft *ἐπιστήμη*, als sie auf der Leiter herabstiegen I. 272. Alle Seelen sind entweder a) göttlich, b) von der Vernunft zur Unvernunft (*ἄνοια*) sich umwendend *μεταβάλλουσαι* oder zwischen beiden immerbleibend stets niedriger als die göttliche Seele. — Die vollendeteren Seelen sind findiger I. 225, sie sind die Begleiter der Götter. Diesen vagen Vorstellungen gegenüber bleibt unser Autor mässig. Die Seelen nehmen das Sinnliche nicht durch die Sinne, sondern nur im Geiste wahr. —

[57, 32] Der Geist schafft eben nur sein Wesen. Ar. Met. A 7. 1072, b. 20. *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν*

V. Buch.

[55] Organ. *adāt* pl. *adawāt* würde griech. *αἰσθητήριον* und *ὄργανον* sein, Sinn aber *αἴσθησις*. Eine eigenthümliche Vorstellung ist es freilich, dass ursprünglich vielmehr Organe gewesen seien als Sinne und die überflüssigen Organe dann vergangen wären. Fast that hier der Philosoph einen Blick in die um so viele Jahrhunderte später entdeckte Urwelt und sprach er eine Darwinische Ahnung aus.

[55, 16] Vorher wissen *sābiku-l-ilmī* praescientia *προειδένει*.

[56, 7] in Uranlage begründet *garizijja* ἐν ἀρχῇ.

[56, 22] Prämissen *awāilu* eigentlich Anfänge, Vorbedingungen; Vordersatz ist als *πρότασις* dem Nachsatz *ἀπόδοσις* entgegengesetzt. ar. *mukaddam. muāhhā* Schlusssatz *natijā* vgl. 56, 34.

[56, 13] Die Anordnung *tadbīr* des Schöpfers. Man möchte hier an Plato's Timaeus 41. B. erinnern *Θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρι' ἀγέννητα. τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελής ἔσται. τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν αὐτῷ γένη ζώων οὐχ ἕξει δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλος ἰκανῶς εἶναι.* — Ferner Tim. 41. E. *δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάστοις ἕκαστα ὄργανα χρόνων (Planeten und Erde) φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον.* 42. A. *ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης sc. αἱ ψυχαί.*

[56, 29] Das Nachdenken geht nach Aristoteles entweder von dem durch die Sinneswahrnehmung Gegebenen, von dem empirisch Aufgenommenen, oder aber von allgemeinsten Wahrheiten aus, die eines Beweises nicht bedürfen (von Axiomen). Diese haben ihren Grund in dem *νοῦς*, der bezeichnet wird als *ἀρχὴ ἐν ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ, ὁ νοῦς τῶν ἀρχῶν, τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα* An. post I. 23. 85a, 1. 33. 88b, 35. sqq. II. 19. 100b. 12, 15. Eth. Nic. II. 6 1141 a. 7, 9. 1142 a. 26 u. a. Hiermit stimmt freilich unser Autor nicht recht überein. —

damit bezeichnet. Arab. *rūhānījūn* würde den *πνευματικοί* entsprechen, die auch im Christenthum die höchste Stufe geistlicher Erkenntniss innehaben.

[50, 17] Das Sehbare *al-mar'ijū*. Wahrscheinlich stand im griechischen Text das Verbaladjectiv etwa *βλεπτόν*. Diese haben freilich auch die Bedeutung eines part. perf. pass., bezeichnen aber im philosophischen Sprachgebrauch das Object einer Thätigkeit, so *τὸ νοητόν*, das Object des Denkens, *τὸ αἰσθητόν* das Object der sinnlichen Wahrnehmung. Also hier das, was Gegenstand des Schauens ist, das Sehbare.

[51, 2] Die Formen des bildlich Dargestellten, d. h. des *al-muzawwakū* geschmeichelten, idealisirten.

[51, 28] Philosophie der Auserlesenen *falsafatu-l-ḥāḩa*. Wir können dies Werk nicht unter den Schriften des Porphyrius finden. Da aber Porphyrius die Reinigung in die Askese und die philosophische Gotteserkenntniss setzt, und das Seelenheil *τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Zweck des Philosophirens ist, kann man bei ihm eine höhere Stufe für die mehr Eingeweihten wohl annehmen.

[52, 5] Das Scheinen des Urlichts, *ἔλλαμψις*, ist seit dem Origenes ein Gemeingut der Neoplatoniker. Vgl. Pr. II, 125. Die Ausströmung kommt denen, die sich dazu tauglich gemacht, von Gott her zu, *θεόθεν παραγίνεται*. Die Erleuchtung von Gott ist Glückseligkeit. Das Urlicht ist nicht etwa Eigenschaft an einem Dinge, sondern an und für sich, seinem eignen Wesen nach Licht. Es wirkt deshalb nicht durch eine Eigenschaft *bi šifa*, sondern durch sein An sich sein *bi huwījatīhi*. —

[53, 2] Durch That oder Wort *ἔργῳ ἢ λόγῳ bi-l-āmal, bi-l-kaul*.

[53, 11] ar. *rūhānīja* haben wir, um es von *aklīju* zu unterscheiden, mit geistlich übersetzt; es würde griechisch dem *πνευματικόν*, das andre dem *νοητόν* entsprechen, also in eine noch höhere Region fallen. —

[54, 11] Ihr Grund und ihre Substanz *karāruhūm wa ḡauharuhūm*. *karār* ist der Grund, auf dem etwas feststeht. —

dingen νοητά und Sinnesdingen αἰσθητά stets ein Unterschied gemacht wird, so könnte man ἀκάλᾳ mit „geistigen, begeistigten“ übersetzen, d. h. ins Reich des Geistes setzen, im Reich des Geistes oder geistig schaffen. Vgl. pag. 153 von der Arbeit des Urgeistes; so auch hier vom Künstler, der geistig die Form schon geschaffen hat, ehe er sie im Reich der Sinne hervortreten liess. Es war bei ihm schon ein νοητόν, ehe es ein αἰσθητόν wurde und dadurch Schwäche ererbte.

[47, 1] Träger ἡμίμῳ wir würden philosophisch Substrat sagen für den eine Form tragenden Stoff, also ὑποκείμενον. Vorbild, Abbild ματᾶλ und mamṭūl, abbilden ματṭάλα. Es erfolgt die Abschwächung bei jeder ferneren Copie. Vorbild παράδειγμα, auch τύπος, das Abbild μίμημα, ar. oft ḡanam das Götzenbild für Abbild.

[47, 14] Die Musik al-mūsikā. — Hier liegt die Platonische Anschauung zu Grunde. Die Form und das Wesen der Sinnesdinge haben ihren Grund in der Idee. Diese ist höher und vorzüglicher als die nach ihr benannten Sinnesdinge. Jedes Ding steht unter einer solchen Idee, also auch die (sinnliche) Musik; diese ist bestimmt durch die Idee der Musik. Was ist das? Schliesslich doch nichts anderes als die aller sinnlich wahrnehmbaren Musik zu Grunde liegende Theorie der Musik, das (mathematische) Gesetz, das die sinnliche Musik bestimmt.

[47, 23] Die Nachahmung tasabbāḡa, das sich Verähnlichen ὁμοίωσις tritt hier als die Verbindung zwischen Natur und Geist auf. Proclus: Der Hervorgang des Verursachten aus der Ursache der πρόοδος findet durch die Unähnlichkeit statt; durch Verähnlichung tritt aber die Rückwendung ἐπιστροφή ein. Vgl. pag. 31—38. Siehe Ueberweg-Heinze I, 302.

[48, 9] Phidias, ar. Phidāwus, erhebt sich durch seine Vorstellung tawāḡḡum δόξα über das sinnlich Wahrnehmbare al-maḡḡūsāt. Ebenso wird die Schönheit der Venus hier hervorgehoben und dann von der Schönheit der geistigen Wesen, ar. rūḡānijjūn, gesprochen. Offenbar sind die Wesen, welche die wahre, die stofflose, die wesenhafte Schönheit an sich tragen,

Antwort bedenken und dann antworten, *haesitavit* etc. und beherrscht, *ru'ja* einen viel grösseren Umfang von Bedeutungen dem *θεωρία* Betrachtung entsprechend.

[44, 25] Vgl. hierzu die zwei aristotelischen Stellen, einmal die zu 42, 30 citirte und dann de anima II 1. 412 b, 5. εἴη ἂν (sc. ψυχῆ) ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ. Das ἢ πρώτη ist vom Autor der Theologie nicht verstanden und deshalb weggelassen, das *δυνάμει* muss der Kraft, Möglichkeit nach bedeuten. Stünde: die Seele sei Endzweck des natürlichen mit Organen und Leben der Kraft nach begabten Leibes, wäre dies richtig. Der Leib ist an sich seiner Anlage nach lebendig. Er ist so beschaffen, dass er Leben aufnehmen kann; in der That oder Wirklichkeit kommt das Leben erst durch die Seele in ihn, diese ist ἀρχὴ ζωῆς Princip des Lebens.

IV. Buch.

[45, 4] Der Anfang dieses Buches entspricht der Vision p. 8. Auch hier wird die Abstreifung des Leibes *ha' u-l-badani* für den Inspirationsfähigen eigentlich Winkfähigen, der fähig ist den göttlichen Wink anzunehmen d. h. für den *ṣāhibu-r-rumūzi* beansprucht.

[45, 20] Die Spendung des Ergusses *faiḍ* ist ein Wort, das gewöhnlich mit *sajalānun* erklärt wird, die Ergiessung, Entströmung *emanatio* bei den Neoplatonikern, die Ausstrahlung *ἐκλαμψις*. Die entsprechende 10. Form *istafāda* bedeutet „den Erguss, die Ausstrahlung erstreben, annehmen“.

[46, 29] Anlage, Haltung *hai'a habitus ἔξις*, Beschaffenheit siehe oben zu 28, 14.

[46, 10] sich vorstellen *tawahhama* und geistig erfassen *ākala*. Das Wort *ākala* gr. *νοεῖν* lat. *ratiocinari* ist so vielseitig, dass wir es schwer übersetzen können. Da zwischen Geistes-

denn in ihm besteht das eigentliche Wesen des Dinges. Wenn es hier nun heisst, die vorzüglichsten Philosophen erwähnen, dass die Seele in der Substanz nur die Stelle der Form vertrete, muss Substanz *ḡauhar oḡṡia* das aus Form und Stoff bestehende Ding bezeichnen, und heisst es dann: „wie die Substanz durch die Form zum Körper werde“ so kann man dieselbe Bedeutung hier finden. Die Form ist es, die das Substrat *τὸ ὑποκείμενον* zum Körper und somit zur Substanz macht. — Klarer wäre der Sinn, wenn hier an Stelle von Substanz Substrat stünde, und es dann auch hiesse: dass die Seele an dem Substrat die Stelle der Form vertrete, dann müssten wir *ḡauhar* mit Substrat wiedergeben. —

[43, 9] Endzweck *tamām. ἐντελέχεια* wäre zunächst Vollendung, doch ist die Vollendung eines Dinges zugleich sein Endzweck und sein Endziel.

[43, 20] Eng anhaftend *lāzima*, sich nie trennend *ḡairu mu-fārika ἀχώριστον* Ar. de anima kommt *ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον* vor.

[44, 7] Phaedon 94. B. — Dass die ganze Seelenthätigkeit nur in der Aufnahme der auf den Körper gemachten Eindrücke bestehe, und die Eindrücke auf die Seele dieselben wären wie auf den Körper; also ein Herausgehen über diese Eindrücke nicht stattfinde, wird durch die Möglichkeit des Nachdenkens, Wissens und der Betrachtung widerlegt. Wir haben *ruʿja* vocalisirt und mit Betrachtung übersetzt, da *raʿā* mit *nazara bil ʿaini wal kalbi* mit Aug' und Herz betrachten, erklärt wird, auch die l. Br. die Wahrnehmungen als ein Eindringen des Bildes und des Eindrucks durch die Organe auf das Vorderhirn als erste Stufe des Denkens annehmen; darauf gelangt die Wahrnehmung ins Mittelhirn, wo sie gesichtet und bestimmt wird, und nachher im Hinterhirn, als in einem Gedächtnisdepot, niedergelegt wird. Es wird also *raʿā* und *fakara* diese beiden Stufen des Denkens erklären. Doch scheint *rawijja* von *rawwaʿa* richtiger zu sein, zumal später pag. 153 *rawwaʿa* und *fakkara* vielfach zusammengestellt ist, und ersteres das Vorhererwägen Gottes vor der Schöpfung bezeichnet. *rawwaʿa* ist unser Bedenken, eine

ἔχειν οὐδαμῶς. — b 26: καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει (sc. τῷ Θεῷ) ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ ἢ καὶ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδiosis etc.

[40, 6] Der hier ausgesprochene Gedanke müsste der sein. Der Geist ist an sich in der That (actu), d. h. das, was er ist, was in seinem Wesen an sich liegt, ist er wirklich. Da es aber zugleich ein höheres Wesen (Gott) über ihm giebt, dem er ähnlich werden kann, so ist er mit etwas Potenziellem (nur der Kraft nach Seiendem) behaftet, nämlich mit der Möglichkeit dieser Verähnlichung mit Gott ὁμοιοῦσθαι τῷ Θεῷ. Da nun aber diese Möglichkeit in ihm liegt, so strebt er auch danach, dieselbe zu verwirklichen. —

Man kann nun einen Schritt weiter gehen und sagen: Dass er nach dieser Verähnlichung mit Gott strebt, ist eine Folge der Einwirkung Gottes auf ihn, und ohne diese Einwirkung würde seine Kraft nicht zur That werden, da nach pag. 39. 2 die Kraft immer nur durch ein Actuelles zur That wird. —

[41, 6] Cf. Phaedon 88 D. ἀρμονίαν τινὰ ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχὴν 91. D. ἐν ἀρμονίας εἶδει οὔσα.

[41, 20] Vgl. dazu Phaedon 91. E. ff. und 94 B. ff.

[42, 21] Hier wie stets *murakkab. rakkaba* als Zusammenetzen möchte wohl *συντιθέναι* sein, *rukkiba* aber *συγκεῖσθαι*.

[42, 25] Durch Zufall und von Ungefähr *bil-bahṭ wal-ittī-jāk ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης*.

[42, 30] Cf. Ar. de anima II 1. 412a 27. ψυχὴ ἐσὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, arab. *tamāmu-l-badani*.

[42, 35] Entelechie arab. *antalaṣja*.

[43, 2] In der Substanz *fi-l-ǧauhari*. Wir sind wohl versucht hier „am Substrat“ zu setzen, doch haben wir *ǧauhar* stets mit Substanz wiedergegeben. Durch die Seele ist der Körper beseelt. Cf. Ar. de anima II, 2, 414a 13: ἢ ψυχὴ λόγος εἰς ἃν εἶη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.

Die Vollendung *tamām* oder auch der Endzweck *ǧāja tālos* eines Dinges ist zugleich seine οὐσία, seine Wesenheit,

monie und Symmetrie zugleich mit der Schönheit bestehe *μετὰ κάλλους ὑφέστηκεν* wie die Ametrie und Disharmonie mit der Hässlichkeit Pr. 1. 206. Vgl. *annafsu i'tilāfu-t-ufāki-l-girmi*. Es werden hier die Kräfte der geistlichen Substanzen *al-ǧawāhiru-r-rūhāniġa* auf die Körper, also die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen, übertragen.

[34, 18] Quantität und Qualität gr. τὸ πῶσον καὶ τὸ ποῖον, oder ποσότης und ποιότης im arab. *kamiġa* und *kaiḡiġa* als Kategorien bekannt.

[35, 6] Stoffursache, Schaffursache, *'illa hajjulanġiġa fā'ila*. Cf. ἡ ἐν ὕλης εἶδει αἰτία — ἡ κινήτικὴ αἰτία, τὸ ποιητικόν.

[36, 17] Das Vorzügliche (die Tugenden) und das Geistige *al-faḏā'ili wal-asġāu-l-ākliġa*. ἀρεταὶ καὶ τὰ νοητά. —

[36, 25] *al mukawwanu wa-t-takwīnu* entspräche wohl dem φύω Schaffen und φύεσθαι aor. φῦναι perf. πέφυκέναι werden, entstehen.

[37, 16] Es ist schwierig diese Ausdrücke aus dem Griechischen zu retabliren, vielleicht *μάριφα γνώσις fikra diánoia ílm επιστήμη sauk ἐπιθυμία tá'ahlud ἐπιμέλεια tadbir διάθεσις hukm διάκρισις*.

[38, 17] *al asġāu-l-mubtadiā* die mit einem Anfang beginnenden, neu entstehenden Dinge, also jedes κτίσμα.

[39, 2] Es ist dies die aristotelische Lehre, dass das, was δυνάμει der Kraft nach potenziell ist, in Wirklichkeit ἐνεργεία actu nur durch etwas werden kann, was ebendasselbe in der That ist. Also der Marmorblock ist der Kraft nach die Statue, in der That wird er zu dieser dadurch, dass die Form der Statue im Geist des Künstlers in der That vorhanden ist. Met. Θ 8. 1049. b. 24. αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεταὶ τὸ ἐνεργεία ὃν ὑπὸ ἐνεργεία ὄντος ὅϊον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ αἰεὶ κινουῦντός τινος πρώτου. τὸ δὲ κινῶν ἐνεργεία ἤδη ἐστίν. —

[40, 2] Die Wesenheiten der Dinge *al inniġġātu-l-asġāi ai oṡai, τὰ τί ἦν εἶναι τῶν ὄντων*, die reine Actualität *al-ḡlu-l-maḥḏu* cf. Met. Α 7, 1072b 7: ἐπεὶ δ' ἔστι τι κινῶν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεία ὦν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως

Theilung annimmt. Ihrem Wesen nach bleibt sie ungetheilt. —

[26, 20] Ende. Die sinnlich wahrnehmende Seele ἡ αἰσθητικὴ ψυχή oder τὸ αἰσθητικὸν *an nafs-u-l-hāssijja*. 36. Wachstumseele ἡ αὐξητικὴ ψ. *an nafs-u-n-nāmija*. Begehrseele ἡ ἐπιθυμητικὴ ψ. *an nafs-u-s-šahwānija*. — Die Zornkraft θυμὸς *al kuwwatu-l-gaḍubijja*.

[27, 17] Zur Deutlichkeit möchte ein „nur“ vor „sowie“ dienen, obwohl im Text ein solches *innamā* sich nicht vorfindet.

[28, 14] Haltung (Beschaffenheit) *haiia habitus* ἔξισ möchte sich wohl am besten mit Beschaffenheit wiedergeben lassen. Cf. *hajja'a*; *tahajja'a* die Beschaffenheit verleihen und damit begabt werden.

[28, 22] Die Seele ist einfach *mabsūta* ἡ ψυχή ἐστὶν ἀπλή.

[29, 17] Hier schwebt die aristotelische Definition des Raumes vor. Phys. IV. 4. 212 a. 21 ὁ τόπος ἐστὶ τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον οἶον ἀγγεῖον ἀμετακίνητον.

III. Buch.

[34, 6] Was die Substanz der Seele ist? *māhijja* τὸ τί ἐστὶ *ḡauharu-n-nafsi* oder „das Wesen von der Substanz der Seele.“

[34, 7] Die Materialisten *algirmijjuna*. *girm* ≡ *gism* möchte dem σῶμα entsprechen, also οἱ σωματικοὶ entsprechend den ἰλικοὶ bei den Kirchenvätern, hier sind es aber als Philosophen die, welche nichts als unkörperlich setzen, also das Geistige verneinen. Pr. III. 164 kommt die *σωματικὴ φύσις corporea natura* vor. Er kennt aber auch ein *σῶμα θεῖον* einen göttlichen Leib, der durch den Wieder- oder Nachklang der Seele an der Allseele Theil hat; immer wieder das Bild der Laute. —

[34, 8] Dass die Seele die innige Harmonie des Leibes sei, wird von Plato im Phaedon bekämpft. Vgl. auch zu 41, 6. — Die Neoplatoniker kennen eine himmlische und weltliche Harmonie, *ἀρμονία οὐρανία καὶ ἔγχοσμος* Pr. I. 204 und dass Har-

b. 30. ὅτι δυνάμει πῶς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντε-
λεχεία οὐδὲν πρὶν ἂν νοῆ.

Daher wird auch gesagt, dass der *Nūs* sich selbst denkt, wenn er seine Objecte denkt. l. l. b. 9. καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν. 430. a. 2: καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὡσπερ, τὰ νοητὰ. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ἕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶν τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. ἴ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν. —

[23, 2] Urreine Urgute *al ḥairu-l-mahḍu* τὸ πρῶτον καὶ τὸ εἰλικρινές ἀγαθόν. Vermittelst des Geistes διὰ τοῦ νοῦ s. oben. Denken wir, es hätte im Original διὰ τὸν νοῦν gestanden, so wäre der *Nūs* die αἰτία, die hervorbringende Ursache. Vgl. διὰ περικλέα opera Periclis. Ob der Araber dies immer richtig unterschied?

[23, 26] Nichtwissen und Erkenntniss ἄγνοια und ἐπιστήμη *gahl* und *mā'rifa*. —

[24, 8] Der Sinn dieser Stelle ist wohl: Da der Geist die Objecte seines Denkens in sich selbst hat und ihre Ursache ist, da er denkend die Objecte seines Denkens selbsterzeugt, so bedarf er nicht erst ihrer Erkenntniss, d. h. er braucht nicht erst durch Nachdenken sich über ihr Wesen klar zu werden, denn er hat von vornherein ein Wissen von diesen Objecten, da sie ja seine eignen Erzeugnisse sind, und er, indem er sie denkt, sich selbst denkt, Arist. de anim. III. c. 429 b, 9: καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν.

[24, 20] Der Geist kennt die Dinge von vornherein a priori in vollkommener Weise und braucht sie nicht erst zu erkennen.

[24, 31] Die Seele erinnert sich an nichts, von dem sie sich erst in dieser Welt ein Wissen verschafft hat. *iktisāb* *κτᾶσθαι*.

[25, 24] Die Theilbarkeit der Seele, ob sie ihrem Wesen nach *bidātīhā kaḡ' aṭṭhān* oder per Accideus *κατὰ σωμαβεβηκός* *b'aradīn* stattfindet.

[26, 7] Correct ausgedrückt: Sagen wir, die Seele nimmt eine Theilung an, so meinen wir dies nur per accidens, nämlich in sofern, als der Körper, in welchem sie sich befindet, eine

der Arten in die Individuen und umgekehrt ein Aufsteigen von den Individuen zu den Arten und Gattungen nicht statt. Dies ist freilich platonisch nicht richtig. Auch bei den begrifflichen Dingen nimmt Plato eine Zerlegung in *genus species* und *individuum* (diese letzteren wären hier die letzten Unterarten, die nicht mehr in Unterarten zerlegbar, dicht vor den Individuen stehn) im *Philebus* an, bezeichnet aber die Erkenntniss hiervon als etwas sehr Schwieriges. Unser Autor könnte ihn dahin verstanden haben, dass dies unmöglich sei vgl. *Phil.* p. 15 A 10.

[17, 3] einfach *ἁπλοῦς*, zusammengesetzt *ἁπλοῦς* *ἀπλοῦς* *ἀπλοῦς*, auf einmal *ἁπλοῦς* *ἀπλοῦς* *ἀπλοῦς* oder *ἁπλοῦς*.

[17, 20] Vorstellungen *ἁπλοῦς* auch *ἁπλοῦς* = *ἁπλοῦς*. In den Sinnen *ἁπλοῦς* *ἐν αἰσθήσει*.

[18, 26] Vom Geist *νοῦς* sagt *Ar. Eth. Nic. II. 3. 1105a. 33: βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων*. — Er formt sich in der Form des Gewussten und Betrachteten, scil. weil er die Formen *τὰ εἶδη* in sich aufnimmt = denkt. —

Es schwebt hier wohl die Stelle *Ar. de anima III, 4* vor. Die dort angegebene Lehre ist: Der Geist *νοῦς* ist die Dinge, die Objecte, die er denkt, selbst, insofern sie in ihm vorhanden sind und seinen Inhalt ausmachen. Unter den Dingen, den Objecten seines Denkens sind offenbar die Formen oder Begriffe zu verstehen. Doch sind diese Formen oder Begriffe in ihm zunächst nur der Kraft nach *δυνάμει*, der That nach *ἐνεργείᾳ* aber er erst dann, wenn er sie wirklich denkt. Da die Objecte seines Denkens in ihm selbst gegeben sind, so kann das auch so ausgedrückt werden: Der *νοῦς* ist *νοητός*, ist zugleich Object des Denkens, oder er ist die *εἶδη*, doch eben zunächst nur *δυνάμει*, *ἐνεργείᾳ* aber erst dann, wenn er sie denkt. Vgl. *de anima III, 4. 429a. 22: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν*.

a. 27. *εὖ δὲ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη*.

Pr. die Frage auf I 257, was die Seelen im Himmel sehen? Nach ihm (I 186) sehen sie das Gute durch den Geist; sie sind sowohl vor der Weltschöpfung *πρὸ τῆς γενέσεως* I, 150 als in der Weltschöpfung *ἐν γενέσει* I 121; sie sind auf der Stufenleiter *ἐν βάρῳ* I 272. Die wohlgeschaffenen *εὐφρυνέστεραι* S. finden mehr (*εὐρίσκουσι*) als sie lernen *μανθάνουσι* II 82. Die hierher herabgekommenen *κατελθοῦσαι* S. sind eher krank *μᾶλλον νοσοῦσι* II 94. Die auf eine andre S. blickende S. ersieht *ὄρα* in der Verwandten *συγγενεῖ* ihre eignen Erkenntnisse *τῆν ἑαυτῆς γνῶσιν*. — Jede Seele hat geschaut *τεθέαται* von Natur *φύσει* das Seiende I, 135. Dann heisst es, die menschliche S. *ψ. ἀνθρωπίνη* hat in sich alle Begriffe *πάντας τοὺς λόγους* I. 187. Sie steht in der Mitte *μέσῃ* vom Geist und der Körpernatur *σωματικῆ φύσις* I 116. Die vom Eros besessene Seele *ἔρωτι κάτοχος* hat an dem göttlichen Odem Theil *μετέχει τῆς θείας ἐπιπνοίας* I 33. Obwohl es von ihr heisst, dass sie unkörperlich *ἀσώματος* ist, giebt es doch die mit dem Leib umkleideten und inmitten gestellten S. *σώματι ἡμφιεσμένοι καὶ περιστοιχισμένοι* I. 257. Alle diese Widersprüche heben sich leicht, je nach dem wir die Seelen in ihrem irdischen oder geistigen Sein betrachten.

[16, 19] Das Gewusste ar. *malūma* ist hier offenbar *τὸ ὄντως ὄν* = Idee. —

[16, 20] Die Unterscheidung ist: 1. *gins génos* genus Gattung, 2. *τὸ εἶδος* species Art, Form. Wir vermuthen hier einen Fehler des Uebersetzers, da *εἶδος* Gestalt, Ansehn und Art bedeutet, brauchte er hier *ḡura* Form anstatt *naú*. Daher die Undeutlichkeit, während sonst *ḡura* die Uebersetzung von *μορφῆ* Form ist. 3. *ἑὰς τὸ ἄτομον* Individuum. Die Einzeldinge heissen bei Aristoteles auch *τὰ καθ' ἑκαστα*. Für Allding, Allheit ist kein griech. Ausdruck vorhanden, vielleicht *τὸ πάντως ὄν*. Setzen wir die Allheit *kullijāt = gény*, so wäre der Sinn: die Zusammenfassung von den Individuen zu den Arten und von den Arten zu den Gattungen. Dann würde das Ganze lauten: bei den Objecten des Wissens findet eine Eintheilung in Gattung, Art und Individuen, also eine Zerlegung der Gattung in Arten und

(*θειά*) oder *εἰς ἄνοιαν μεταβάλλουσα* zur Thorheit gewandt oder die Mitte haltend *μεταξὺ μένουσα*. — Wir erinnern bei diesen zur Niederwelt entsandten Seelen an die Lehre des Origenes von Gott dem Urlicht *αὐγή*, Christus dem Abglanz *ἀπανγή*. Von diesem Abglanz gehn die *λόγοι σπερματικοί* aus. der Spreulogos, der in alle Seelen als Einzelstrahl von jenem Abglanz dringt. Ueberall ist dieselbe Grundanschauung, nur dass dem Origenes die Ausströmung zu sinnlich erscheint, und er dagegen die Ausstrahlung setzte..

[13, 34] Geistige, seelische, stoffliche Wesenheiten siehe oben p. 189. Im Griechischen möchte hier das Neutrum an der Stelle sein, also *τὰ πνευματικά, τὰ ψυχικά, τὰ ὑλικά, τὰ αἰσθητά*.

[14, 11] Zeitliche und ewige Schöpfung. Wir erinnern an des Origenes Lehre von einer ewigen Schöpfung und unendlichen Anzahl von Welten. Vgl. zu unserer Stelle Tim. 28. B.

[14, 24] Ursach und Verursacht. *αἰτία* und *τὸ ὑπ' αὐτῆς γιγνόμενον*, auch wohl *αἰτιατόν*.

II. Buch.

[15, 3] Da nach platon. System alles Wissen nur Erinnerung der Seele an ihr vorweltliches Sein im Reich der reinen Formen ist, liess Sokrates, um dies zu zeigen, einen ungebildeten Slaven einen geometrischen Satz beweisen. Nun entsteht die Frage, ob umgekehrt die von dieser Welt heimkehrende Seele Erinnerung hege, also Erkenntniss *γνώσις* habe. Es kann natürlich nur von den Theilseelen *ψ. μερικαί* die Rede sein. Die Seele ist nach den Neoplatonikern entweder *a)* göttlich *θειά*, oder *b)* vom Geist zum Ungeist sich wendend *μεταβάλλουσα ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν*, oder *c)* zwischen beiden immer bleibend *μεταξὺ τούτων ἀεὶ μένουσα* Pr. III 274. Aehnlich wirft

τοῦδε τοῦ παντός. — Dass die Welt nicht ohne Geist sein könne, lehrt Tim. 29 E. Die Gesamtheit der Creatur ist der Geistwelt entsprechend. Vgl. Tim. 39 E. 41. B. τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐρανόσ ἀτελής ἔσται; τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν ἑαυτῷ γένη ζῶων οὐχ ἔξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλος ἰκανῶς εἶναι. Tim. 30. C. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο (sc. τὸ ζῶον = ὁ νοητὸς κόσμος) ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ἧσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ἱρατά.

[12, 7] Allseele *anapsu-l-kullija* ἡ τοῦ παντός ψυχή.

[12, 8] Was für ein Ding *ajja schiin* = τί ἔστιν ἡ ψυχή.

[13, 3] Ueber die geistigen unvergänglichen und die sinnlichen vergänglichen Wesenheiten cf. Tim. 27 D. ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε, τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νῆσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὄν το δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὅτως δὲ οὐδέποτε ὄν. Danach wäre hier der Gegensatz zwischen τὸ ὄν und τὸ γιγνόμενον festgehalten. — Der schwierige *terminus ἀπνίῃα* (richtig *innίῃα*) ist die Antwort auf die Frage, ob etwas sei, nämlich die, dass etwas sei ὅτι ἔστιν, er ist von uns mit „Wesenheit“ übersetzt, und möchte dem griechischen τὰ ὄντως ὄντα, wirklich seiend, entsprechen. —

[13, 9] Die gleiche Ursache der körperlosen ewigen und der sinnlichen vergänglichen Dinge cf. Tim. 28 C.

[13, 15] Das reine Gute, etwa τὸ εἰλικρινὲς ἀγαθόν. Cf. Tim. 29 E.

[13, 23] Die ausgesandten, ausgestreuten (*σπεῖρειν*) Seelen cf. Tim. 42 D. werden bei den späteren Neoplatonikern noch unterschieden, cf. Proclus III, 164. Sowohl der Geist als die Seelen als auch die Naturen sind mehr oder weniger der oberen Region theilhaftig; von den Seelen sind nur die *νοερώταται* des Geistes mehr theilhaftig und von den Geistern stehen die *ἀκρότατοι καὶ ἐνικώτατοι τῶν νόων* (die obersten und einfachsten) höher, auch von den Naturen *φύσεις* haben die einen an der Seele Theil, die andern sind blosse *φύσεις*. — Die Seelen werden daun III 274 unterschieden. Da heisst es, die Seele ist entweder göttlich

allen drei Handschriften. Beim Gnostiker Basilides steht dem Lichtreich ein Reich der Finsterniss gegenüber, durch das die Seelen getrübt werden, wie das Eisen durch den Rost. Cf. Thoma Genesis des Johannes Evang. 135. Empedokles hat die Lehre vom Sphairos. Cf. Zeller I, 631 (III. Aufl.): In der Wirkung aller Stoffe, mit deren Schilderung die Kosmogonie unserer Philosophen begannen, kam keins der vier Elemente gesondert zum Vorschein; weiter wird dies Gemenge als kugelförmig und als unbewegt beschrieben, und da die vollkommene Einigung jeden Einfluss des trennenden Principis ausschliesst, sagt Empedokles, der Hass sei darin nicht mitbegriffen gewesen. Er selbst nennt die Welt in diesem Drehungszustand von ihrer runden Gestalt Sphairos, wie sie auch von den Späteren so genannt wird. Aristoteles hat dafür die Ausdrücke *μίγμα* und *ἔν*.

[11, 15] Vgl. die Stellen des Phaedrus 246 A. *εἰοικέτω δὴ (ἡ ψυχὴ) συμφοῦτω δυνάμει ὑποπτέρον ζείγους τε καὶ ἡνίοχου*. B: *ἡ δὲ ψυχὴ πετρορρηήσασα φέρεται, ἕως ἄν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οἷ κατοικισθεῖσα σώμα γῆινον λαβοῦσα* 248 D. 249.

[11, 17] Plato weiss sogar, wie lang es dauert, ehe die Seele sich wieder befiedert hat. Cf. Phaedr. 248 E. *εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὄθεν ἦκει ἡ ψυχὴ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται εἰῶν μυρίων. οὐ γὰρ περοῦται πρὸ τοσούτου χρόνου — αὐται δὲ τρίτη περιόδῳ τῇ χλιετέϊ ἐὰν ἔλονται τρις ἐφεξῆς τὴν βίον τοῦτον, οὕτω περοθεῖσαι τρισχιλιοστῶ ἔτει ἀπέρχονται*.

[11, 25] Im Timaeus wird als Grund für das Eingehen der unsterblichen Seelen in sterbliche Leiber angegeben, dass die Welt vollständig sein sollte; dazu aber gehörte, dass sie Menschen enthielt, d. h. Wesen, die aus Leib und Seele bestehn. —

[11, 30] Ueber die hier aus Plato vorgetragene Lehre von der Vorzüglichkeit der Welt als eines ζῶον vgl. Tim. 30. B. *οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν*. Tim. 34. B. *διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγενήσατο*. Der gute Schöpfer erinnert an den im Timaeus gelehrtten Demiurg, den *ὁ γενήσας πατήρ* Tim. 37 B. Cf. Tim. 28 C. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα*

Lehre von den in die Raubthiere versetzten schlechten Seelen ausgesprochen. —

[7, 36] Analogie und Beweis. *Κῆ̄ας, βυρῆ̄αν ἀναλογία καὶ ἀπόδειξις*. Der Beweis wird bei Aristoteles als *συλλογισμός τις* bezeichnet. Wir müssen an Induction und Deduction, Analogie und Syllogismus als die beiden, die ganze Logik umfassenden Wege denken. —

[8, 29] Ein Wort von ihm *Kalāmūn lahu* könnte auch mit „eine nähere Erörterung hierzu“ übersetzt werden. Später bezog man dies *lahu* allgemein auf den Autor des ganzen Werkes, auf Aristoteles. Denn die lautern Brüder schreiben diese Versetzung eines menschlichen Ichs in die Gottwelt dem Aristoteles zu, und hat dieselbe offenbar von da aus die Runde durch die Welt im Mittelalter gemacht. Der berühmte Jude Ibn Esra hat dieselbe ebenfalls aufgenommen. Bekanntlich ist diese Versenkung des Ichs in die Gottwelt von Plotin für sich beansprucht und von den Neoplatonikern geglaubt worden.

[9, 16] Für *ruja* wäre wohl *rawija* zu lesen! Vgl. dazu die Anmerkung zu 44, 7.

[10, 18] Es sind die *χρύσα εἴη* des pseudonymen Pythagoras gemeint.

[37, 10] Ueber die Verbindung der Seele mit dem Leibe der *κοινωνία* (Plat. Phaed. 65 A) als der Gefangenschaft der Seele im Leibe etc. vgl. Plat. Phaed. 62. B. *ὁ μὲν οἶν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λείειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν. 67 D. ἐκλυομένην (sc. τὴν ψυχὴν) ὥσπερ ἐκ δεσμῶν τοῦ σώματος.*

[11, 6] 65 A. f. 66 A. *ἀλλ' αἰτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αἰτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων.*

[11, 7] In Betreff der Höhle vgl. Plat. de republ. VII p. 514 A. *ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἶον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπιλαιώδει.*

[39, 11] Das Wort *aš sadā* Rost, ist wahrscheinlich nach

ἑαυτοῦ und führt die andern Geister hervor *παράγων* III, 236. *νοῦς σφαίρα ἀναλογεῖ* II 103. *νοῦς ἀσώματος* III 254. *νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ* III 246. *νοῦς νοεῖ, ὅτι νοεῖ* III 248. *νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ* III 250. Von der Seele aber heisst es *ψυχὴ μεθεκτὴ οὐσίαν αἰώνιον τὴν ἐνέργειαν κατὰ χρόνον ἔχει*. Die (vom Geist) mitgetheilte Seele hat ewiges Wesen, doch ist ihre Wirksamkeit nur zeitlich III 286. *ψυχὴ πᾶσα πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα*. Jede Seele ist alle Dinge III 290. II 5. *ψυχὴ πάντων ὄντων ἔχει λόγους καὶ τύπους*. Die Seele enthält von allem was da ist Grund und Vorbild II 10. *ψυχὴ καταβατικῶς νοεῖ* die Seele denkt nach unten hin II, 78. In Betreff der Eintheilung vgl. *ψυχὴ λογικὴ* u. *ψυχὴ ἄλογος* II, 17. *ψυχὴ φυσικὴ, λογικὴ, αλογος* II 177, dann *ψυχὴ φυτικὴ* II 9; auch heisst die Seele ein *θηρίον πολυκέφαλον* I, 43. Die Unsterblichkeit der Seele *ψυχῆς ἀθανασία* behandelt Proclus, sie wird von einem anderen aus einer Ursache bewegt *ψυχῆς ἑτεροκίνησις διὰ τι* I, 225. Auch werden die Theilseelen *ψυχαὶ μερικαί* I 65 besprochen. — Soweit die Neoplatoniker.

Aus Plato und Aristoteles möchten wir zur Parallele folgende Stellen anführen: Pflanzen-Seele *ἢ ἐν τοῖς φυτοῖς ψυχῆ*, später *ἢ ψυχὴ φυτικὴ*. Aristoteles schreibt den Pflanzen die *ψυχὴ θρεπτικὴ* zu, die natürlich auch den Thieren und Menschen zukommt.

[7, 17] Die drei Theile der Menschenseele erinnern an die aristotelische Lehre, dass die *ψυχὴ θρεπτικὴ* oder *τὸ θρεπτικόν* den Pflanzen, Thieren und Menschen, die *ψυχὴ διανοητικὴ* oder *τὸ διανοητικόν*, auch *τὸ λογιστικόν* nur dem Menschen eigen ist.

[7, 27] Die befleckte Seele — Es liegen hier offenbar die platonischen Vorstellungen vor, die sich im Phaedon finden. Cf. Plat. Phaed. 81 B *Ἐὰν δέ γε μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται* i. l. *ἄτε τῷ σώματι ἀεὶ σινοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα σωματοειδής*. 81. C. *ἀλλὰ διειλημμένην γε οἶμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς ὃ αὐτῇ ἢ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποιήσασκε σύμφυτον*. Auch wird im Phaedon die

es würde dem griechischen τὰ καθολικά und τὰ μερικά entsprechen. Da aber Alles zuerst allgemein in der Idee und dann speciell im Stoff existirt, kommen wir zu den Allformen und Theilformen, von denen die einen im Ursein allgemein vollkommen, die andern im wirklichen Sein als deren unvollkommene Abbilder bestehen, jene πρωτότυπον oder auch ὁ τύπος und diese das μίμημα Abbild, ar. *matal* Vorbild und *šanam* Götzenbild, Abbild wären.

[6, 19] Die nähere Ursache. Wir haben hiermit als die eigentliche Ursache 'illa Gott, Geist, Seele, dann als Mittelursache *sabab* die Himmelskörper und Elemente als Werkzeug und Apparat zum Schaffen der Dinge, und drittens die Dinge selbst d. i. die Theildinge = ἡ πρώτη αἰτία, ἡ δευτέρα αἰτία und τὰ γενόμενα. Im Arabischen hat man die Begriffe 'illa Ursache, *sabab* Mittelursache und *muwalladāt* das Gewordene, doch steht hier die nahe, nächste Ursache, d. i. vom Dinge aus die Mittelursache. Dementsprechend finden wir hier die drei Welten wieder.

pag. 6 u. 7. Die Gegenüberstellung von Geist und Seele, die ja beide ursprünglich eins und nur in ihrer Action verschieden sind, findet sich ähnlich in allen neoplatonischen Methoden. Wir geben hier einige von den Hauptstellen, die Geist, Seele und Natur betreffen. cf. Proclus ed. Creuzer 1820, I. 3, über Geist, Seele, Natur; νοῦ μὲν ἐστὶν ἐν αἰῶνι τὸ τέλειον, ψυχῆς δὲ ἐν χρόνῳ, καὶ ψυχῆς μὲν κατὰ νοῦν τὸ ἀγαθόν, σώματος δὲ κατὰ φύσιν. Das Vollkommene gehört dem Geist an in der Ewigkeit, der Seele aber in der Zeit, auch gehört der Seele das Gute durch den Geist hindurch an, dem Leibe aber durch die Natur hindurch. νοῦς ἐνεργεῖ αἰεί der Geist wirkt stets, I. 44. Der Geist zerfällt a) in ἀμέθεκτος d. i. ἐξηρημένος ausgenommen, fern von allen Theilseelen μερικαὶ ψυχαί. b) μεθεκτός, wodurch die Seelen an den Göttern theilhaben, also mitgetheilt, und c) der hiervon in den Seelen vorhandene ἐγγινόμενος, wovon die Vollendung τελειότης der Seele herrührt I, 65. Der göttliche Geist ist einförmig ἐνοειδής und vollendet τέλειος. Der erste Geist ist aus sich selbst ἀφ'

καὶ ἄφθαρτος (III. 278), dann heisst sie ἀσώματος (III. 276). Sie geht vom Geist hervor, ψυχὴ ἀπὸ νοῦ πρόεισι, sie kommt zur Schöpfung ψυχὴ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα (I 187, 89). Von ihr gilt, dass sie von oben nach unten gescheucht sei, ψυχὴ ἄνωθεν κάτωθεν ἐπιόρηται (II. 5). Ihre Zwischenstellung zwischen Geistwelt κόσμος νοητός und der Sinnenwelt κόσμος αἰσθητός oder σωματικός ist damit zur Genüge kund gethan. Sie würde hier in einem σῶμα πυκνόν, ὑγρόν, ἀπολαβόν γένεσιν καὶ φθόραν sein. Die Seele als rein geistige Substanz οὐσία νοητὴ oder πνευματικὴ, als eine ζωὴ und ζῶν, ist keinen Eindruck erleidend ἀπαθής Ar. de anima III. 5, 470a, 18; vgl. Pr. III, 294 πᾶσα ψ. οὐσία ἐστι ζωτικὴ καὶ γνωστικὴ, d. h. sie ist eine lebens- und erkenntnissreiche Substanz.

[5, 18] Sehnsucht. Das an sich Unwandelbare wird in das Reich des Wandelbaren versetzt durch die Sehnsucht *καυκὸς πόθος*, doch würde hier wohl mehr an *ἔρω*s und das Ersehnte τὸ ἐρωμενον zu denken sein. Pr. I, 33 ψυχὴ ἔρωτι κάτοχος μετέχει τῆς θείας ἐπιπνοίας, die vom Eros beherrschte Seele hat Theil an der göttlichen Begeisterung.

Der durch die Sehnsucht bewirkte Wandel des Geistes im Bilde des gebärenden Weibes ist ganz durchgeführt:

- a) Das Weib empfängt, nimmt Bildungsstoff in sich auf, es gebiert das Aufgenommene.
- b) Der Geist nimmt auf und gestaltet bei sich die Formen der Sehnsucht, er verwirklicht dann jene Formen. —

Das in der That steht dem „in der Kraft“ gegenüber. In der Eichel ist der Eichbaum der Kraft (Möglichkeit) nach enthalten, bis er in der That (Wirklichkeit) zum Eichbaum wird. Die aristotelischen Begriffe *δύναμις* und *ἐνέργεια* potentia, actus sind im Arab. *kuwwa* und *fi'l*. Wir behalten „in der Kraft“ *fi' kuwwa* *δυνάμει* potentia und „in der That“ *fi'l fi'l* oder *fi' lan* *ἐνεργείᾳ* actu bei, da dies dem Arabischen am besten entspricht und auch im Deutschen verständlich ist.

[6, 6] Allformen Theilformen, Alldinge Theildinge als Urbild und Abbild kommen in dieser Philosophie gar häufig vor. Arabisch *al kullijja* die Alldinge und *al guz'ijja* die Theildinge,

νοῦς μόνος θεῖος) nennt. Dasselbe thut Plato Timaeus 41 C. *καὶ καθ' ὅσον μὲν αἰτῶν ἀθανάτοις ὁμῶννον εἶναι προσήκει θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦντ' ἐν αὐτοῖς*. So viel an ihnen dem Unsterblichen gleichnamig zu sein verdient, indem es ein Göttliches genannt wird und in ihnen das Leitende ist. Den Ausführungen, die uns hier begegnen, liegt die im Timaeus vorgetragene Lehre zu Grunde, dass der göttliche *νοῦς*, der Demiurg, die Weltseele schafft, die zugleich Weltvernunft ist.

[4, 28] Die geistigen Vorzüge *faḍila*, das über das gewöhnliche Hinausgehende, wie überhaupt mit dem *faḍl* das Uebervolle, Ueberflutende, das höchste Sein, aus dem die Emanation quillt, bezeichnet wird *faḍila* kann oft geradezu mit *ἀρετή* Tugend übersetzt werden.

[4, 29] Begierde *ἐπιθυμία* — also *ἐπιθυμῖαι σωματικαί*.

[4, 30] Thier- und Pflanzenseele — Aristoteles schreibt den Pflanzen die *ψυχὴ θρεπτικὴ* zu, die natürlich auch den Thieren und Menschen zukommt. — Es giebt also *ψηχὴ θρεπτικὴ*, *ψ. αἰσθητικὴ*, *ψ. διανοητικὴ*, für Pflanze, Thier und Mensch, oder auch kurz *τὸ θρεπτικόν* etc. genannt. —

I. Buch.

[5, 1—17] Die Beschreibung der Seele und ihr Verhältniss zur Ober- und Niederwelt, d. h. ihre eigentliche Werkmeisterschaft, mit der sie die reinen Formen vom Geist in den Stoff hineinträgt, ist der Kernpunkt aller Speculationen bei den Neoplatonikern und den gnosticirenden Theologen, wie Origenes, sowie auch der Theologie des Proclus, geb. 412 n. Chr., und Olympiodor, Ende VI. Jahrh. ed. Creuzer 1821. Hier wird einmal die Seele dem Geist (I. 3, 10) und dann wieder dem Leibe gegenübergestellt (I. 3, 17). Die Seele gilt als die *μέση τοῦ νοῦ καὶ τῆς σωματικῆς φύσεως* (III. 276), sie ist *ἀθάνατος, ἀνώλεθρος*

ἐναντίον καὶ ὁρῶνται καὶ ὁρέεσθαι

das Böses und Guten und das Böse und Guten. Wir wissen, dass das Böse aber das ist, was man nicht liebt und begehrt. Wir beziehen unser Auge verhält sich zu dem Bösen und Guten nur einseitig. —

ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ, bei den Platonischen ἄνω ψυχῇ, bei Plato

ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ, bei Aristoteles ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ.

ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ, s. verähnlichen. Die Verähnlichung ist ein abstrakter Ausdruck für die Verähnlichung dem ἐντοπιῶν, dem Ausdruck, der die Verähnlichung

ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. — Der vernünftige Geist ist ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. In Anschluss daran (ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ oder μόριον) ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ nennt. Auch spricht ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ von einem ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. In diesen letzten Ausdrücken ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ: ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ wohl enthalten. Die Verähnlichung in diese Verähnlichung ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ.

ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ.

ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ. ἐναντίον ἐν τῇ ψυχῇ.

drehend einmal nach der oberen Abscisse hinauf und dann nach der unteren Abscisse herunter sich bewege, werden die Planeten gleichsam zu einem Apparat für die Schafferin, die Weltseele, um die Ergüsse der oberen Himmel der Niederwelt zuzuwenden.

Alle Bewegung hat nach Aristoteles seinen letzten Grund in einem Unbewegten. Dieser Satz folgt aus seiner Anschauung, dass alles, was bewegt wird, von etwas bewegt werden muss, dass es ein sich selbst Bewegendes in Wirklichkeit nicht giebt. Denn das, was sich selbst zu bewegen scheint, ist ein Zusammengesetztes in der Weise, dass die Bewegung des Ganzen von einem Theile ausgeht, der selbst unbewegt ist. Es ist z. B. die Idee der Statue im Geist des Künstlers etwas Unbewegtes; doch erregt sie die Bewegung (Thätigkeit), die nöthig ist, eine Statue herzustellen. In dieser Weise, d. h. selbst unbewegt, bewegt nach Aristoteles alles, was Object des Begehrens und Strebens ist. In derselben Weise bewegt die Form im Geist des Künstlers, die er im Stoff darstellen will, und bewegen die Formen in den Dingen der Natur (die *τί ἦν εἶναι*); selbst unbewegt erregen und leiten sie die Bewegung, die zur Hervorbringung der Dinge erforderlich ist.

[4, 3] „Diese That geschieht von Gott ohne eine Bewegung,“ d. h. diese Bewegung geht von Gott aus, indem er selbst unbewegt ist (oder: ohne dass er sich bewegt). Cf. Met. A. 7. 1072 b, 3. *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, (οὐ) κινούμενον δὲ τὰλλα κινεῖ* (die Negation ist hier offenbar hinzuzufügen). Es bewegt aber als Begehrtes, unbewegt aber bewegt es das Andere. cf. Met. A. 8, 1012 b, 30. *ἔστι τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινούσων ἀκίνητον αὐτό.* Es giebt etwas, was jedesmal das Bewegte bewegt und das erste Bewegende ist selbst unbewegt. Met. A. 7, 1072a, 26. *τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. κινεῖ δὲ ὥδε τὸ ὄρεκτόν, καὶ τὸ νοητόν κινεῖ οὐ κινούμενον.* Demnach giebt es etwas, was unbewegt bewegt, in dem es ewig und Substanz und That (Wirklichkeit) ist. Es bewegt so das Begehrte und das Object des Denkens bewegt, indem es unbewegt ist. Phys. A. 9, 191 a, 17. *ὄντιος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφειτοῦ (da-*

würde wohl dem *διὰ* mit gen. entsprechen, während bei *διὰ τὸν νοῦν* etc. der Geist die *αἰτία* selbst, nicht aber die *συναίτια* wäre.

Zur Sache selbst müssen wir auf die Dreitheilung, die hier öfter wiederkehrt, aufmerksam machen. Bei den Gnostikern gab es drei Arten von Menschen, die *πνευματικοί*, *ψυχικοί* und *ὕλικοί*, die geistigen, seelischen und nur sinnlichen Menschen, von denen die letzteren die nur sinnlich gemeinen Menschen sind, die mittleren aber die sind, welche die vom Demiurg herrührende Welt erfassten, d. h. die gewöhnliche Erkenntniss der Schrift hatten, die dritten aber als Herren der Gnosis den geheimen, wahren Sinn der Schrift erkannten. Ebenso ist gegen Ende unseres Buches von 3 Menschen die Rede: der geistige Mensch, also *πνευματικός*, dann das Vorbild und endlich der wirkliche, sinnlich-wahrnehmbare Mensch als das Abbild. (p. 150.)

Vergleichen wir diese Reihenfolge mit der in den lautern Brüdern (s. zu 2,27.) und nehmen wir die Vermittlungsstufen zu Hilfe, so werden wir auch die bei den neopythagoreischen I. Br. zu Grunde liegenden Stufen gar wohl erkennen, die sich immer zu dreien schichten. —

a) Oberwelt: Gott als *τὸ πρῶτον κινούν*, als das erste Bewegende, auf den Nūs als den Inbegriff aller Formen, oder den *κόσμος νοητός*, bis zur Psyche der Verfertigerin des *κόσμος αἰσθητός* (*al 'ālam el 'aklijja* bis zum Anfang des *'ālam el ḥasijja*) wirkend — also Gott, die Oberwelt und Beginn der Niederwelt, *al 'ālam ul a'lā* und *el 'ālam us-saflī. ὁ ἄνω κόσμος, ὁ κάτω κόσμος* 1—4.

b) Mittelwelt: a) Geist, alle geistigen Formen in sich enthaltend; b) die Seele, welche jene geistigen Formen dem Stoff einprägt und somit schafft, d. h. zuerst den wirklichen Stoff; dann aber die Rundform der Welt. Hier hätten wir nach der Reihe der lautern Brüder 2—6.

c) Endlich die Niederwelt: die Seele als Schafferin der Himmelswelt wirkt auf die Natur unter dem Mondkreis, um die Sinneswelt zu bilden, 3—9.

Nach der Ptolemäischen Sphärentheorie, wonach jeder Planet in seiner abgeschlossenen Sphäre sich in Epicykeln um sich

2. Geist, 3. Seele, 4. idealer Stoff, 5. wirklicher Stoff, mit Länge, Breite, Tiefe, dann 6. die Welt in der vollkommenen Rundform, 7. Natur, 8. die vier Elemente und 9. die Producte, d. i. Stein, Pflanze, Creatur. Wir haben in dieser Theologie eine einfachere Entwicklung, die offenbar jener zu Grunde liegt. Gott, Geist, Seele, Natur und ihre Werke, *θεός, νοῦς, ψυχή, φύσις και τὰ τῆς φύσεως ἔργα*. Im Arabischen bedeutet *‘alā tawālī sarhīn*: In grader Folge, d. h. die Seele, Natur, Dinge. *at-tawālī* ist der terminus für die gerade Folge der Sternbilder, der umgekehrten *‘aksu-t-tawālī* gegenüberstehend. —

[2, 32] Die hier gegebene Erklärung vom Endziel steht Ar. Met. a. 2. 994, b. 9: *ἐτι δὲ τὸ οὐ ἔνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὁ μὴ ἄλλου ἔνεκα, ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου*. —

[2, 34] Darin, dass es eine Erkenntniss giebt, wörtlich: die Wesenheit der Erkenntniss. Wesenheit, ar. *anņija*, richtiger wohl *innija*, ist von *anna* dass, oder *inna* fürwahr, abzuleiten, also die Dassheit, die Sicherheit, dass etwas sei, *τὸ ὄτι*. Dies würde dann *οὐσία* oder *τὸ τί ἦν εἶναι* sein. Wir wählten Wesenheit, weil bei uns das Wort Wesen im Plural eine andere Bedeutung hat. Wir vocalisirten *anna* als dem *ὄτι* entsprechend. Vgl. Note zu 59,35. Dagegen *Μητι* 47 1. Sp. *innija*, das wegen seines Wesens nothwendig Vorhandene. Ebenso Dozy suppl. und Poper, Behmānjār 16. Anm. —

Im philosophischen Sprachgebrauch ist die Endung *ijja* sehr gewöhnlich, vgl. *τὸ τί* das Etwas *māhija*, das πόσον das Wieviel *kamija*, das ποῖον das Wie *kaiſija* etc.

[3, 1] Das Unbegrenzte dem Begrenzten gegenüber, arab. *mā lā nihājata lahu* und *qū-l-ğājati*, *τὸ ἄπειρον* und *τὸ περασμένον*. —

Naturwissenschaften *ūlūmu-t-tabīa* = *τὰ φυσικά* des Aristoteles, oder vielmehr *ἡ φυσικὴ ἀκρόασις*, vgl. Zeller l. l. II, 2, 85 Anmerk.

[3, 33] Die Emanation der Lichtkraft weist uns auf drei Stufen: a) Von Gott durch den Geist zur Seele — b) Vom Geist durch die Seele auf die Natur — c) Von der Seele durch die Natur auf die Dinge. ar. *bitawassut*, mittelst. Dies

postasirung der Form gegenüber verneint Aristoteles, dass die allgemeinen Begriffe etwas Substantielles seien; er zeigt, dass den Ideen die bewegende Kraft fehle, und dass die Ideen den Wechsel der Erscheinungen nicht nur nicht erklären, sondern geradezu unmöglich machen. Zeller, l. I. II, 2. 296. Dennoch ist gerade diese Idee in ihrer pythagorasirenden Form die Grundlage unseres Buches.

[2, 20] Grund- und Mittelursachen, schaffende Kräfte, arab. *awāilu*, *asbāb*, *kalimāt fā'ila* — sonst wird noch bei weitem häufiger für *awāilu 'ilal* pl. von 'illa gebraucht.

Bei Aristoteles ist für Mitursache der eigentliche Ausdruck τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, auch gebraucht er *συναιτιον*. Grundursachen könnte man wohl durch *πρῶται ἀρχαί* oder *πρῶτα αἴτια* oder *αἴτια καθ' αὐτά* aristotelisch wiedergeben. Sie sind τὸ οὐ ἐνεκα oder τὸ τέλος. Plato macht häufig denselben Unterschied, am deutlichsten Timaeus 46 D. ff., wo die eigentlichen Ursachen αἴτια genannt werden; das sind die Zweckursachen. Die zur Verwirklichung des Zweckes mitarbeitenden und dazu dienenden Ursachen heissen *συναίτια* oder *συμμεταίτια*.

Die schaffenden Kräfte. Während sonst *κῠωα* die Kraft heisst, liebt es dieser Schriftsteller, *kalima*, eigentlich „Wort“ als Kraft, Macht, einzuführen, während er sonst das *κῠωα* als ruhende Kraft, Möglichkeit, *δύναμις*, der Wirklichkeit, That, *fī'l*, entgegenstellt, also *fī-l-κῠωα δυνάμει fī-l-fī'l ἐνεργεία*. — *kalima* als Kraft-, auch Zauberwort, ist sonst im Sprachgebrauch wohl vorkommend, vgl. Dozy suppl. Warum soll es im philosophischen Sprachgebrauch nicht Kraft heissen? Man denke an: Gott sprach — und es ward. Das Sprechen ist die hauptsächlichliche Schöpfungskraft. Wir haben deshalb *kalima* sonst auch mit „Macht“ übersetzt, um es von *κῠωα* Kraft zu unterscheiden.

[2, 27] Gott, Geist, Seele, Natur und deren Werke. Die Reihenfolge der Entwicklungsstufen besteht bekanntlich bei den um ein Jahrhundert späteren Philosophen den *Ihṯwān es-ṣafā*, welche besonders dem Neopythagoreismus huldigen, aus neun Stufen, den neun Einern entsprechend. Diese Neun sind: 1. Gott,

vielleicht der Gang der Erkenntniss bei Aristoteles gemeint sein? Zuerst erfasst ἡ αἴσθησις (*hissa*), die sinnliche Wahrnehmung, das Object; bei der Wiederholung derselben tritt die Erinnerung, ἀνάμνησις *taḍakkur* auch *ḍikr*, in Thätigkeit; durch sie wird das öftere Wahrnehmen zur Erfahrung, ἐμπειρία *taḡriba*, und endlich erkennt die Wissenschaft, ἐπιστήμη *ilm*, warum etwas ist. Jede Wissenschaft ruft aber wieder neue Probleme hervor, diese vier Stadien von Neuem zu durchlaufen.

[1, 4] Forschung *fahs*. ζήτησις, Betrachtung *nazr* θεωρία, Erkenntniss *maʿrifā* ἐπιστήμη.

[2, 15] Die vier Principien würden sein: *hajjūlā*, auch *hajūlā*, ἴλη Stoff; *sūra* εἶδος μορφή Form; *haraka* κίνησις Bewegung; *ḡāja* τέλος Endzweck. Met. A. 3, 983a, 20 ff. sind die Namen diese: ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον — ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι d. i. die Form — ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως — τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν. —

In neuerer Zeit hat man eine grössere Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles anerkannt, als man früher annahm, und als Aristoteles selbst geglaubt hat. Die Abhängigkeit des Stagiriten von Plato ist besonders nachgewiesen von Teichmüller, und hat G. Schneider in „de causa finali Aristotelea 98“, und in „das Princip des Maasses in der platonischen Philosophie 60 ff.“ gezeigt, dass Plato genau dieselben metaphysischen Principien aufstellt als Aristoteles. Nur darf man nicht mit Aristoteles die *αἰτία* in der Platonischen Metaphysik ignorieren. Diese ist als die Urheberin alles vernünftigen Werdens in der Welt die *causa efficiens*, und bringt sie dasselbe dadurch hervor, dass sie mit dem an sich formlosen Substrat, dem *ἄπειρον*, das *πέρας*, die Form, verbindet. So haben wir bei Plato auch die *causa formalis* und die *causa materialis*. Da das Werden aber ein vernünftiges ist, muss jedes Ding so gebildet werden, dass es seiner Idee entspricht, d. h. es muss seinen Zweck erfüllen. Das Auge muss so geformt sein, dass es sehen kann, sonst ist's kein Auge. Damit ist die *causa finalis* gegeben. Der Zweck des Dinges liegt in seiner Idee. So fallen auch bei Aristoteles Form und Zweck zusammen. Der platonischen Hy-

göttliche Geist sich selbst, er ist rein theoretisch mit dem Denken, *νόησις*, beschäftigt. Dies richtet sich nicht nach aussen, sondern er denkt nur sich selbst. Das Denken Gottes ist Denken vom Denken, *νο΄σεως νόησις*, d. h. sein Denken richtet sich nicht nach aussen. Bei ihm ist *νόησις* zugleich = *νοητά*. Gott hat den Inhalt seines Denkens in sich selbst, und somit ist er stets mit dem Denken seiner selbst beschäftigt.

[1, 3] Gottherrschaft *ar-rubūbīya* erinnert an Met. A. 10, 1076 a, 3: *τὰ δὲ ὄντα οἱ βοίλεται πολιτεῖσθαι κακῶς. οὐκ ἀγαθὸν πολυκυριανίη· εἰς κοίρανος.* „Das Seiende will nicht schlecht verwaltet, regiert werden. — Nicht gut ist die Vielherrschaft; Einer (sei) Herrscher“ (Homer Ilias II 204). — Damit wird die Nothwendigkeit Eines Gottes begründet. Das entsprechende Wort *θεοκρατία* findet sich im Ar. nicht.

[1, 4] *ʿAbdul masīh ibn Nāʿima* kommt mehrfach im Fihrist vor. *Al Hazraǧī* (cod. Wetzstein Berl. II, 323, Bl. 184) gegen Mitte spricht von *Ibn Nāʿima*, dessen Name *ʿAbdu-l-masīh ibn ʿAbdallah al himṣī an-nāʿimī* sei. Er wäre ein mittelmässiger, doch eher guter Uebersetzer gewesen (*mutawassiṭu-n-nakli wahwa ilā-l-ǧūdati amjalu*).

[1, 6] *aṣṣaḥa* ist terminus technicus für den, der eine Uebersetzung unter Vergleichung des Originals verbessert. Als ein solcher wird hier der berühmte *al Kindī*, der erste Philosoph der Araber, angegeben. Vgl. Dieterici, Philosophie d. Araber 153.

[1, 7] Die Einleitung ist höchst schwierig. Offenbar folgte der Uebersetzer slavisch dem Griechischen, und suchte er die langen griechischen Perioden nachzubilden. Denken wir, das Buch begann mit einem *πρέπον ἐστίν* oder *πρέπει*, so möchte sich der Bau des arabischen Satzes erklären lassen. —

[1, 12] Studium *baǧja pragmatείa* cf. Bonitz im Index Aristotelicus: rei alicujus tractatio via ac ratione instituta. Praecipue usurpatur de disputationibus et quaestionibus philosophicis.

[1, 20] Natürliche Schwungkraft etwa *ἐμφυτος ὀρμή* oder *ὄρεξις*, bei Plato wäre dies *ὁ ἔρωσ*.

[1, 21] „Der Anfang des Studiums etc.“ ist dunkel. Sollte hier

Das eigentlich Wirkende und Schaffende in den Dingen sind nach Aristoteles die in ihnen wirkenden, sie hervorbringenden und gestaltenden Formen, τὰ τί ἦν εἶναι. Diese bestimmen den Werdeprozess in den Dingen der Welt. Regen und Sonnenschein etc. geben nur die äusseren Bedingungen für das Gedeihen. Ebenso ist auch der Stoff nur die *condicio sine qua non*.

Da nun Aristoteles einen Gott annimmt, so müssten doch consequenter Weise diese, die Dinge schaffenden Formen, ihren Grund in ihm haben. Da ferner Aristoteles den Zweck als oberstes Princip annimmt, müssten doch diese zweckgemäss schaffenden Formen von Gott gesetzt sein. Aber Aristoteles lässt diese Zweckformen wirken und die Dinge hervorbringen, jedoch den Gott ausserhalb der Welt stehen, beschäftigt mit dem Denken seines eignen geistigen Inhalts, wie einen mit seinen eignen Gedanken beschäftigten Gelehrten. Da fehlt ganz und gar die Angabe, woher eigentlich jene τί ἦν εἶναι kommen, oder vielmehr, wie es denn möglich ist, dass sie ihren Grund in Gott haben. Es geht freilich von Gott eine Kraft aus, diese dreht durch Berührung (ἀφῆ) den Fixsternhimmel, aber weiter thut sie nichts. Diese Bewegung des Fixsternhimmels ist aber nur eine äussere Bedingung für das Werden und Wachsen in der Welt. Die eigentlichen Factoren des Werdens sind die in den Dingen wirkenden Formen. Prof. Dr. Schneider versucht in jener Schrift *de causa finali Aristotelea* diese Lücke auszufüllen. Die Neoplatoniker finden hier den Mittelpunkt, Plato und Aristoteles zu vereinen. Die Emanation von Gott auf den νοῦς, den schon Anaxagoras als Beweger der Materie aufgestellt hat, und von da auf die ψυχή wird der Schlüssel die volle Harmonie zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der Dinge herzustellen.

Nach Met. A. 6, 1071 b, 6 ist Bewegung und Zeit ewig. Damit die Bewegung aber ewig sei, dazu bedarf es Etwas, was ewig bewegt, also selbst ewig und stets in Thätigkeit ist. Man müsse also einen Anfang setzen, dessen Substanz die That und der selbst stofflos ist. Der Urbeweger muss unbeweglich, ewig, eine Substanz und That (actus), nicht bloss Kraft (Möglichkeit, potentia) sein. Nach Met. A. 9, 1074 b, 33 denkt der

existirt. Die arabische Form für Plato *iflātūn* ist freilich von einem etwaigen *iflūṭīn* Plotin schwer zu unterscheiden.

Der Grund, weshalb grade die späteren Neoplatoniker den Aristoteles so ins Vordertreffen schoben, liegt darin, dass sie selbst nichts mehr schufen, sondern vom Commentiren lebten. Für den Commentator ist aber der schwierigere, das ganze Wissen umfassende, Aristoteles von grösserer Wichtigkeit als Plato. Er musste über alles mögliche — was Gott gefiel und was ihm nicht gefiel — geschrieben haben. Zudem war ja nach Porphyrius Vorgang die Lehre des Plato und des Aristoteles nur eine und fällt in Neoplatonischen Schriften, wie auch in unserer Theologie der Stoff, d. h. die Emanationslehre zwar dem Neoplatonismus, jedoch die ganze Methode und Beweisart dem Aristoteles zu.

Jedes Buch, dem man irgend eine Bedeutung beilegte, wurde somit später dem Aristoteles zugeschrieben, und wenn unser Buch den Namen Porphyrius etwa an der Stirn trug, so war dies ein Beweis mehr dafür, dass Aristoteles der Verfasser sei, denn Porphyrius war ja als der Interpret desselben durch seine Isagoge bekannt, er musste dies Buch also commentirt haben, wenn auch für einen Commentar hier durchaus kein Raum ist. —

[1, 2] Dass Aristoteles als Verfasser einer Theologie auftritt, während doch sonst Plato mit Recht als der *ἀεὶ θεολογῶν* unter den Philosophen, Aristoteles aber als der *ἀεὶ φυσιολογῶν* gilt, ist im Aristoteles selbst begründet. Er bezeichnet die Metaphysik wiederholt als *θεολογική*. Cf. Met. E. 1, 1026 a, 19. *φιλοσοφία θεωρητικαὶ τρεῖς — μαθηματική, φυσική, θεολογική*. — Met. K. 7, 1064, b 3: *ἡ θεολογική περὶ τὸ χωριστὸν ὄν καὶ ἀκίνητον*. „Die theologische Wissenschaft handelt von dem, was abge sondert (für sich) und unbeweglich ist.“ K. 7, 1064 a, 33. E., 1026 a, 10.

Dass man Aristoteles eine Theologia als eine die Gesamtwissenschaft umfassende Schrift in späterer Zeit zuschrieb, liegt in dem natürlichen Gefühl, dass eine Lücke in dem System dieses grössten der Philosophen ausgefüllt werden müsse. Diese Lücke im aristotelischen System weist nach G. Schneider in „de causa finali Aristotelea“ Berlin 1865. —

Denken wir aber, dass Porphyrius, oder ein gleichzeitiger Plotinist, dies Buch als eine Theologia verfasst hätte, so würden wir es uns wohl erklären können, dass dasselbe in Vergessenheit gerieth und weniger Beachtung fand. Sie verblich vor den Strahlen der Enneaden und ward später von der phantastischen Theologia eines Jamblichus und Proclus verdunkelt.

Wir setzen deshalb dies Buch in die Zeit Porphyrius, doch noch vor Jamblichus und den Sieg des Christenthums durch Constantin etwa 260—310. —

Dies, weil die späteren Neoplatoniker mit ihrer Dämonen-, Stern- und Zauberlehre ins Maasslose gehn und sich unser Buch hiervon auf das Vortheilhafteste unterscheidet. Hier ist keine pythagoraïsiende Zahlenmystik und phantastische Vermehrung der oberen Gottheiten, wie sich solche in des Jamblichus + 330 *χαλδαϊκή τελειοτάτη θεολογία* findet. Nichts von der Dämonenphantasterei in der Theologia des Proclus, überhaupt nichts von jener Theurgie, dem verhätschelten filius spurius der späteren Neoplatoniker seit Jamblichus.

Nun wird aber diese Theologie weder dem Plotin, noch Porphyrius, sondern Aristoteles zugeschrieben, und bemüht sich die Vorrede 1—4, die sich in ihrer ganzen Schreibweise von dem übrigen Buch abhebt, unser Buch mit der Metaphysik in Beziehung zu setzen. —

Wir setzen diese Einleitung in spätere Zeit als die Erinnerung an Plotin bei den nur noch commentirenden und nichts mehr schaffenden Neoplatonikern schon ganz verloren war und grade durch sie Aristoteles als summus philosophus in den Vordergrund getreten war. —

Dass die Verehrung des Aristoteles grade durch die spätern Neoplatoniker ins Maasslose getrieben wurde und dann von ihnen auf die Araber überging, erkennt weniger der Philosoph als der Arabist, der im bibliographischen Lexicon des *Hadji Chalifa* wohl 120 Werke dem Aristoteles zugeschrieben findet; und wie viel Pseudonyma sind darunter! während Plato nur mit etwa 10 Nummern bedacht ist, Plotin aber garnicht bei ihm

Porphyrius (a. 253—63 n. Chr.) zusammengestellten und z. Th. bearbeiteten Enneaden Plotins, dem Hauptbuch des Neoplatonismus?

Wir finden Plotins berühmte Versenkung seines Ichs in das Idealreich p. 8 in Enn. IV, B. 8 C. 1. wieder Auch stimmt der Anfang unseres II. Buches p. 15 mit Enn. IV, 4. 1. Enn. IV 2, 1 klingt an das Ende unseres III. Buchs p. 44 an und lassen sich gewiss noch viele Parallelen finden. Dagegen möchte es wohl schwer sein einen ganzen Theil unseres Buchs in den Enneaden wiederzufinden.

Unser Buch stellt knapp und klar in Rede und Gegenrede d. h. *προβληματικῶς* die neoplatonischen Lehren über Gott, Geist, Seele, Natur und Dinge zusammen, und möchte es schwer sein, darin einen Auszug aus den Enneaden oder, wie ich früher vermuthete, einen Theil von Plotins ursprünglicher Arbeit vor der Bearbeitung des Porphyrius zu finden. — Dagegen sind alle jene Züge, welche speciell dem Porphyrius zugeschrieben werden, hier zu erkennen.

Porphyrius (232—304) lebte zumeist in Rom und in Sicilien. Er sah als heidnischer Philosoph, dessen Ideal Plato, Aristoteles und Plotin war, mit Entrüstung die Fortschritte des Christenthums; musste da nicht in ihm der Gedanke auftauchen eine Gotteslehre ohne Christus zu schreiben, die als eine Gesamtwissenschaft dem gebildeten Heiden genügte, und so die schwankenden Säulen des philosophischen Alterthums noch festigte. War dies nicht gleichsam die Position jener Negation, d. h. seinem Kampf gegen das Christenthum gegenüber?

Dazu stimmt, dass die Götzen als Typen für geistige Werthe angesehen und so dem Bewusstsein des gebildeten Heiden angepasst werden p. 143.

Dazu stimmt, dass nichts Christliches sich in diesem Buche findet, obwohl Origenes in seinem Buch *περὶ ἀρχῶν* schon 180 durch den Neoplatonismus die christliche Dogmatik begründet und in der Lehre von der ewigen Ausstrahlung und ewigen Schöpfung Gottes der Philosophie der christlichen Lehre eine Stätte angewiesen hatte, nur die Stelle 112, 15 vom Aufheben der Hände erinnert an den christlichen Cult. —

[1, 3] „Vom Tyrer Porphyrius erklärt“ würde, wenn wir dieser Notiz Glauben schenken, auf die Entstehungszeit des Originals hinführen. Der Neoplatoniker Porphyrius, der Uebersetzer, Ordner und Herausgeber der Plotinischen Schriften, schrieb 303 seine *vita Plotini*. In der Geschichte der Philosophie ist er dann besonders durch seine Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles, d. i. seine *Isagoge*, bekannt. (Cf. Dieterici *Logik u. Psychol. der Araber* 1868, p. 19.) Ausserdem haben wir von ihm seine philosophischen Sentenzen *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* und schrieb er als gebildeter Heide gegen das Christenthum in 15 Büchern. Ferner soll er 7 Bücher darüber geschrieben haben, dass die Schule (*ἀρρεσις*) des Plato und des Aristoteles dieselbe gewesen sei; er soll den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil gesetzt und die Befreiung der Seele in der Reinigung *κάθαρσις* Askese und philosophischen Gotteserkenntniss gefunden, der Mantik aber gar wenig Bedeutung zugeschrieben, und die Emanation der Materie aus dem Geistigen in 6 Büchern *περὶ ἕλης* gelehrt haben, endlich hat er auch ausgeführt, dass die Welt ohne zeitlichen Anfang sei. Vgl. Heinze-Ueberweg 296.

Es wäre nun wohl Vermessenheit, wenn der Arabist die Zeit des griechischen Originals bestimmen wollte. Doch etwas Anderes ist es, wenn er als Fürsprecher für eine bei den Arabern gültige Ueberlieferung auftritt, und scheint es uns möglich, dass von Porphyrius dem Tyrer dies Buch herrühre.

Unser Buch ist offenbar aus neoplatonischer Schule und gilt die Frage, in welchem Verhältniss steht es zu den von

Anmerkungen.

Ueber das All. Es ist Eins, lebend und alles Lebende umfassend.

Ueber die Theilkörper. Sie sind Theile für das Ganze und haben Antheil an der Allseele.

Ueber die Körper, in welchen eine Seele ausser der Allseele ist. Sie nehmen die Wirkungen von innen nach aussen an.

Ueber das All. Es fühlt einen Theilschmerz, das Nahe desselben und das Ferne.

[180] Ueber die Theile, wie der eine den Schmerz des andern merkt.

Ueber das Handelnde, was dem Leiden ähnlich ist. Das Handelnde erleidet von dem Leidenden nicht den ihm entsprechenden Schmerz, so wie das Handelnde den Schmerz, der ihm nicht ähnlich ist, empfindet.

Was das wahrhaft Liebliche ist.

Ueber das Lebendige, wie sein Thun eine Form nach der andern einführt, aber das Leben doch nur eins ist.

Ueber das All. In ihm sei ein dem Zorn ähnlicher Stoff.

Ueber die Theile, dass der eine dem andern nützt.

Vom Gethier, wie das eine vom andern sich nährt.

Vom All und den Theilen. Warum die Theile einander nicht gegenüber stehen. Das Ganze ist ein sich Entsprechendes, welches keinen Widerstreit in sich hegt. Warum ein Widerstreit in den Theilen stattfindet.

Ueber die Theile, wie sie im Ganzen übereinstimmen, während sie einander gegenüber stehen. Dies gleicht der Kunst des Tanzes.

Ueber das Himmlische, es sei z. Th. wirkend, z. Th. nur hinweisend.

Von dieser Welt. Sie ist den Gestirnen entsprechend, sie erleidet von ihnen Einfluss und ist somit in ihrem Wesen nicht stetig.

Ueber das vom All uns Zukommende.

Ueber das, von dem uns nichts zukommt.

Ueber die Sternbilder, dass sie Kräfte haben, welche Abbilder liefern.

Vom Strahl der Sonne, wie er mit dem Niedergang der Sonne schwindet.

Ueber die Niederseele, ob sie zur Hochseele geht oder verdirbt.

Ueber die körperlichen Farben und Gestaltungen, wie sie entstehen und vergehen, ob sie in die Luft verfliegen oder nicht.

Ueber die Seele, ob ihr die Zweit(-Seele), d. h. die Thierseele folgt oder nicht.

Ueber die Sterne. Sie haben weder Erinnerung noch Sinne.

Ueber das, was an der Bezauberung, den Amuletten und der Zauberei (wahrhaft) ist.

[179] Ueber das Schaffende und Leidende, sei es natürlich, künstlich und sonst in der Welt vorhanden.

Ueber die Welt. Sie wirkt in ihren Theilen und erleidet Einwirkung von denselben. Von den Theilen der Welt wirkt der eine auf den andern, und erleidet der eine von dem andern durch einige in ihm liegende natürlichen Kräfte Einwirkung.

Ueber die Bewegung des All, dass sie wirkt im All und in den Theilen.

Ueber die Theile, und was die Dinge seien, die von der Wirkung des einen auf das andere herrühren.

Ueber die Künste und ihr Produkt, was in denselben erstrebt wird.

Ueber die Bewegung des All, was sie in ihrem Wesen und ihren Theilen wirkt.

Ueber die Sonne und den Mond, und was beide im Irdischen wirken, und dass beide noch Anderes als Hitze und Kälte bewirken.

Ueber die Sterne. Es ist nicht nöthig, etwas was von ihnen aus den Theildingen zukommt, auf einen Willen in ihnen zurückzuführen.

Von den Sternen. Wenn wir das, was von ihnen den Dingen zukommt, weder auf körperliche, noch seelische, noch willentliche Ursachen zurückführen können, wie ist denn das, was von ihnen herrührt?

Ueber das All, dass es (an sich) keine Sinneswahrnehmung habe, sondern nur durch seine Theile wahrnimmt.

Ueber Plato, und was er in seiner Schrift Timaeus hervorhebt.

Darüber, dass der Mensch sich mit dem Wissen der Objecte durch die Sinne nicht begnügen kann, es sei denn die Seele damit befriedigt.

Ueber Bezauberung und Zauberei, wie sie stattfindet, wie der Mond sinnlich wahrnimmt, während weder das All noch einer von seinen Theilen dies thut.

Ueber die Erde, ob sie so wie die Sonne und der Mond wahrnimmt und welche Dinge.

Ueber die Pflanze. Sie gehört dem Bereich der Luft an.

Ueber die Gebärkraft, dass sie in der Erde vorhanden sei und den Pflanzen die Ursache zur Sprossung gewähre, und dass die Pflanzen der Gebärkraft nur als Körper dienen.

Ueber den Erdkörper, was ihm die Seele verleiht. Die Erde ist, wenn der eine ihrer Theile mit dem andern verbunden ist, nicht so, wie sie im getrennten Zustande ist.

[178] Ueber die Erde. In ihr sei eine Pflanzenkraft, eine Sinneskraft und ein Geist. Dies sei das, was die Alten Demeter nennen.

Ueber den Zorn, ob die Zornkraft im ganzen Körper ausgestreut sei oder in einem der Theile desselben stecke.

Darüber, dass die Begierde in der Leber stecke, und wie sie dort sei.

Ueber den Zorn, und wo sein Sitz im Leibe sei.

Vom Baume, warum er zwar der Zornkraft, aber nicht der Pflanzenkraft entbehre.

Ueber die Pflanze. Jede Pflanze hege eine Sehnsucht.

Vom Zorn, dass er nicht im Herzen sitze.

Von der Thierseele. Warum es geschehe dass, obwohl sie die Vollendung des Leibes ist, doch, wenn die vernünftige Seele den Leib verlässt, kein Eindruck ihm verbleibt.

Ueber die Thierseele, ob sie, wenn die Vernunftseele von ihm weicht, den Leib verlässt.

Ueber die Begierde, dass ihr Anfang, der auf irgend eine Art von Zusammensetzung zusammengefügte Leib sei.

Von der Begierde, dass die Begierde dem Leibe voraufgehe.

Von der Liebe, dass sie dem thierischen Leib, die Begierde aber der Natur und das Erwerben (die Annahme) der Seele angehöre.

Von der Seele, und dass die Begierde der Natur eingepflanzt sei.

Von der Begierde. Die in den Pflanzen steckende Begierde sei eine andere, als die im Thiere befindliche.

Darüber, ob die Erde eine Begierde hege und was dieselbe, im Fall sie besteht, sei.

Von der Erde, ob sie eine Seele habe und dass sie, wenn sie eine solche hat, jedenfalls selbst auch ein Thier sei.

Ueber die Sinne, ob das Lebende ohne ein Organ wahrnehmen könne, und ob die Sinne irgend einem Bedürfnisse dienen.

Ueber die Schaffenden (Ursachen). Sie gleichen den Leidenden nicht, noch wandelt sich die Natur des Schaffenden in die des Leidenden.

Ueber das, was der Sehkraft anheimfällt, und wie dies die Seele wahrnimmt.

[177] Ueber die Sinneswahrnehmung, dass sie nur aus der Vereinigung der Seele mit der Luft entsteht, doch muss etwas Anderes den Eindruck annehmen. Was dieser Eindruck ist, und wie die Sinneswahrnehmung stattfindet.

Ueber die Sinne des Leibes. Sie finden durch leibliche Organe statt.

Ueber die Unterscheidung und den Unterschied zwischen dem Unterscheidenden, dem Unterschiedenen und dem zwischen beiden in der Mitte Stehenden.

Ueber die sinnliche Wahrnehmung. Sie ist wie der Diener der Seele und findet nur durch Vermittelung des Leibes statt.

Ueber den Himmel, ob Himmel und Sterne sinnliche Wahrnehmung haben oder nicht.

geben habe, dass dies speziell bloss mit dem **Vorzüglichsten** stattfinden müsse.

Ueber den (geistig) schwachen und untüchtigen **Mann**. Woher der Starke erkannt wird. Was der vorzügliche und der **Mittelmann**, welcher weder tüchtig noch untüchtig ist, sei.

Ueber den Leib, ob er von seinem Wesen aus Leben hat oder ob das Leben in ihm nur von der Natur herrührt.

Ueber den beseelten Leib, wie er Schmerz und Einwirkung erleidet und wie wir dies erkennen, ohne selbst darunter zu leiden.

Ueber unsere Theile, was sie seien, und welches die Theile sind, die zwar in uns sind, aber uns nicht angehören.

Dass der Schmerz nur das lebendige, zusammengesetzte Wesen wegen der Zusammengehörigkeit desselben treffe. Dass aber das Ding, welches nicht mit einem andern zusammengehört, sich mit seinem Wesen begnügt.

Ueber die Erkenntniss der Schmerzen, wie sie stattfinden und dass sie nur von der Vereinigung der Seele und des Leibes herrühren.

Ueber Schmerz und Lust, was ein jedes von beiden sei und worin ihre Substanz beruht.

Ueber den Schmerz, wie der Lebende ihn wahrnimmt, und dass die Seele dem Schmerz nicht anheimfällt.

Ueber die Pein, was sie sei. Die Pein befällt nicht die Seele, obwohl sie nur mit der Seele stattfindet, und wie wir die Pein hierin empfinden.

[176] Ueber die Sinne, dass sie nicht die tieferen (Spuren machenden) Eindrücke annehmen.

Ueber die leiblichen Begierden, dass sie nur durch Vereinigung der Seele und des Leibes entstehen; dass sie weder der Seele noch dem Leibe allein zufallen.

Ueber die Natur. Sie ruft im Leibe etwas hervor, worin Eindruck und Schmerz stattfindet.

Ueber die Begierden. Ob eine leibliche Begierde und eine natürliche Begierde in uns stattfindet.

Ueber die Natur, dass sie etwas Anderes als der Leib sei.

Ueber das die Zeit Hervorrufende, und was dies sei.

Von der Allseele. Sie fällt nicht unter die Zeit, nur ihre Wirkungen fallen unter dieselbe.

Von der Allseele. Wenn sie ein Ding nach dem andern thäte, müsste sie unter die Zeit fallen; oder auch, sie fällt derselben nicht anheim, vielmehr unterliegen nur die gemeinsamen Dinge (die sinnlich und geistig zugleich sind) derselben.

Die schaffenden Kräfte vernichten die Dinge zugleich, jedoch liegt es nicht in den leidenden Kräften, alle Wirkungen zugleich zu erdulden, sondern eine nach der andern.

Ueber die schaffenden Kräfte, sie sind andere als die leidenden, und was das Urding sei.

Dass die Erklärung für „Urding“ der Schöpfer sei. Er schafft eben nur.

Von der Seele. Sie ist die That dessen, was begeistert (des Geistes). Das was eins nach dem andern schafft, liegt nur im Sinnlichen.

Der Stoff ist etwas anderes als die Form. Das aus beiden Zusammengesetzte hat überhaupt keine einfache Form.

Von der Seele. Sie ist ein Kreis, zwischen dessen Mittelpunkt und Peripherie gar kein Abstand ist.

Darüber dass, wenn das reine erste Gut ein Mittelpunkt, und dann der Geist ein unbeweglicher Kreis ist, die Seele ein sich bewegender Kreis sei.

Von der Seele. Sie bewegt sich aus Begierde nach etwas und gebiert die Dinge.

[175] Dass die Bewegung dieses Alls eine Rundbewegung sei.

Von der Ueberlegung. Das was sie erfasst, liegt zeitlich in uns. Dies zerfällt in viele Hauptstücke.

Von der Begehrkraft, wie sie den Zorn erregt.

Dass man oft gezwungen sei, recht absurde Reden zu führen, theils wegen der Bedürfnisse des Leibes, theils weil man das Gute nicht kennt.

Darüber, dass man sich nur mit dem Allgemeinen abzu-

[173] Von der Seele der Allwelt. Sie hegt weder Erinnerung noch Nachdenken.

Von den Seelen, die nachdenken.

Von der Geistnatur, dass sie keine Erinnerung hegt, denn die Erinnerung fällt nur der wirklichen Natur zu.

Von der Ueberlegung, und was dieselbe sei.

Dass diese Welt Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht vereint.

Von der Anordnung. Die Alldinge bedürfen derselben nicht. Erinnerung, Nachdenken und dergleichen sind Accidens.

Von dem Unterschied zwischen der Natur und der Beherrschung im All.

Von der Natur. Sie ist nur ein Bild für die Beherrschung im All, und eine Grenzlinie für die Seele nach unten hin.

Von der Vorstellung. Sie steht zwischen Natur und Geist.

Von der Vorstellung. Sie ist eine accidentelle Vorzüglichkeit und veranlasst, dass das vorgestellte Ding dem empfangenen Eindrücke sich hingiebt.

Vom Geist. Er ist ein wesenhaftes Thun und wesenhaftes Sein.

Vom Geist, dass von ihm dasselbe gilt, was von der Seele, denn der Geist verleiht der Seele ihre Kraft. Das, was dann die Seele sich vorstellt und im Stoff werden lässt, ist die Natur.

Von der Natur. Sie wirkt und erleidet Einwirkung. Der Stoff erleidet zwar Einwirkung, wirkt aber nicht. Die Seele wirkt, erleidet aber keine Einwirkung. Der Geist wirkt, aber nicht auf die Körper.

Von der Erkenntniss der Elemente und Körper, wie die Natur diese anordnet.

Der Scharfsinn ist Werk des Geistes, der Beweis Werk der Seele.

Von der Seele des Alls. Hegt sie keine Erinnerung, so gehört sie auch nicht der Zeitlichkeit an.

[174] Wie unsere Seelen in's Bereich der Zeit treten, obgleich die Seele nicht in's Bereich der Zeit fällt, sondern vielmehr die Zeit erst schafft.

Ueber die Erinnerung, woher sie beginnt und dass sie die Dinge zu dem Orte, wo sie selbst ist, hintreibt.

Ueber die Erinnerung, die Erkenntniss und die Vorstellung.

[172] Darüber, dass alle Dinge in der Vorstellung vorhanden, jedoch nicht in erster, sondern nur in zweiter Reihe.

Ueber die Seele, dass sie, wenn sie in der Geistwelt ist, nur das wahre Gute im Geist erschaut.

Den vorzüglichen erhabenen Substanzen steht die Erinnerung nicht zu.

Ueber die Erinnerung, was sie und wie sie sei.

Ueber den Geist, dass dort das Erkennen diesseits des Nichtwissens liegt (demselben vorausgeht) und dass das Nichtwissen dort der Stolz des Geistes sei.

Ueber die Seele, dass ihre Erinnerung an alle Dinge in der Hochwelt nur potenziell (der Kraft nach) sei.

Die Dinge, in denen wir beim dortigen Sein das Geistige ersehen, sind die, nach denen wir in unserem hiesigen Sein forschen.

Von der Erinnerung. Ihr Anfang beginnt erst vom Himmel an.

Von den Vorzügen der Seele. Ihre Erinnerung beginnt erst vom Himmel an.

Von den Sternen, ob sie sich an irgend etwas erinnern.

Von der göttlichen erhabenen Seele.

Von den Sternen. Sie haben weder Logik noch Nachdenken, da sie nichts erstreben.

Von den Sternen. Sie erinnern sich weder der sinnlichen noch geistigen Dinge und haben bloss ein der Gegenwart angehörendes Wissen.

Nicht alles, was Sehkraft hat, hat auch Erinnerung.

Vom Jupiter. Er hegt keine Erinnerung.

Von den beiden grossen Leuchten (Sonne und Mond). Sie bilden zwei Arten, das Eine dient als Gleichniss von dem Schöpfer, das Andere als Gleichniss von der Allseele.

Vom Schöpfer. Er bedarf der Erinnerung nicht, da diese ihm fremd ist.

Verzeichniss der Hauptfragen,

welche der Weise im Buche der Theologie, d. h. der Lehre von der Gottherrschaft, zu lösen verspricht. Die Erklärung gehört dem Porphyrius an, und die Uebersetzung ist vom Christen an-Nā'imī aus Emessa. —

[171] **W**elcher Dinge sich die Seele, wenn sie in der Geistwelt ist, erinnert. —

Dass alles Geistige zeitlos sei, denn alles Geistige und aller Geist fällt der Ewigkeit, nicht aber der Zeit anheim, deshalb bedarf auch der Geist der Erinnerung nicht. —

Die Geistdinge in der Hochwelt fallen nicht in die Zeit, auch werden sie nicht eins nach dem andern hervorgerufen; sie nehmen die Zertheilung nicht an und bedürfen deshalb der Erinnerung nicht. —

Ueber die Seele, wie sie die Dinge im Geiste sieht. —

Dass das, was der Kraft nach Eins ist, als ein Vieles in dem Anderen besteht, denn dies kann nicht das Ganze desselben mit einem Mal annehmen.

Vom Geiste, ob er, während er in der Hochwelt ist, sich seines Wesens erinnere.

Ueber das Erkennen, und wie der Geist sein Wesen erkennt; ob er bloss sein Wesen erkennt, ohne auch die Dinge zu erkennen, oder ob er sein Wesen und alle Dinge zugleich erkennt, da, wenn er sein Wesen erkennt, er auch zugleich die Dinge erfasst.

Ueber die Seele, wie sie ihr Wesen und alle übrigen Dinge geistig erfasst (begeistigt).

Ueber die Seele, dass sie, wenn sie in der geistigen Hochwelt ist, mit dem Geist zu eins wird.

Da nun diese Welt gemischt, nicht rein und lauter ist, so zergeht sie und (bindet sich) wandelt immerfort in der Form, von Anfang bis zu Ende, vom Ersten bis zum Letzten. Dies geschieht also, dass der Stoff sich zuerst in einer Allform formt, dann nimmt er die Form der Elemente an, dann nach dieser Form wieder eine andere, und hiernach nimmt er Formen auf Formen an. Deshalb kann keiner den (wirklichen) Stoff sehen, da er so viele Formen annahm, er aber unter ihnen verborgen ist. Durchaus keiner der Sinne erfasst ihn.

Ende des Buches der Theologia
vom göttlichen Philosophen Aristoteles dem Griechen

folgen, dass wieder jenes Ueberlegen überlegt würde, und so bis in's Endlose. Das wäre absurd. Klar und richtig ist somit der Ausspruch: Der erhabene Schöpfer liess die Dinge ohne Ueberlegung hervorgehen

Wir behaupten: Die Werkleute überlegen das, was sie machen wollen, und bilden das ab, was in ihren Seelen an Geschautem und Gesehenem ruht, oder sie werfen ihr Auge auf einige Dinge ausserhalb und nehmen diese als ihr Vorbild zum Werk. Sie bilden ferner, wenn sie schaffen, dies mit ihren Händen und anderem Werkzeug.

Wenn der Schöpfer aber etwas schaffen will, bildet er dies nicht erst vor in seiner Seele und ahmt er in seinem Werke nicht etwas ausser ihm nach, denn es gab ja Nichts, bevor er die Dinge hervorrief, auch nahm er sich nicht ein Vorbild für sein Wesen, da vielmehr sein Wesen schon Vorbild aller Dinge ist, das Vorbild wird aber nicht von etwas Anderem hergenommen.

Auch bedurfte Gott beim Hervorrufen der Dinge keines Organs; er ist ja Ursache der Organe, er ist es, [170] der sie hervorrief, und bedurfte er somit zur Hervorrufung der Dinge keines Dinges.

Wenn nun die Thorheit und Unmöglichkeit jener Rede klar ist, behaupten wir: Zwischen ihm und seiner Schöpfung liegt kein Mittel, was er überlegen und zu Hülfe nehmen könnte. Vielmehr schafft er die Dinge durch das bloss: „Dass er“ (durch seine blossen Wesenheit).

Das Erste, was hervorrief, war irgend eine Form, die von ihm Licht nahm und vor allen Dingen hervortrat. Beinahe war sie ihm in der Stärke ihrer Kraft, ihres Lichtes und ihrer Gewalt gleich. Darauf rief er durch Vermittelung dieser Form die übrigen Dinge, hervor. Es war, als ob dieselbe ihren eigenen Willen bei der Hervorrufung der übrigen Dinge ausübte. Diese Form ist die Hochwelt, d. h. Geister und Seelen.

Darauf entstand aus dieser Hochwelt die Niederwelt mit den darin befindlichen Sinnesdingen. Alles was in dieser Welt ist, war auch in jener Welt, nur war es dort rein und lauter, nicht mit etwas Fremdem gemischt.

sich, noch durch Zufall, sondern von einem weisen, vortrefflichen Schaffer herrühre. Nur müssen wir danach forschen, wie er diese Welt machte, ob er zuerst überlegte, als er sie schaffen wollte und bei sich darüber nachdachte, dass er zuerst eine Erde, die in der Mitte der Welt stände, machen müsse und darauf das Wasser über der Erde, dann die Luft, die er über das Wasser setzte, dann das Feuer, das er über die Luft stellte, und dann einen Himmel, den er als einen alle Dinge umschliessenden über dem Feuer hinstellte, machen müsse; wie er dann darauf Gethier von verschiedener, einem jeden Thier entsprechender Form schüfe und ihnen innere und äussere Glieder ihren Functionen gemäss gäbe und er sie dann erst in seinem Scharfsinn bilden würde, und überlegte er dies im sicheren Wissen. Darauf begann er erst die Creaturen einzeln zu schaffen, wie er es vorher überlegt und bedacht hatte. Nun geziemt es sich nicht, dass Jemand dergleichen am weisen Schöpfer als zu seinem Wesen gehörig vermuthete, denn das wäre absurd und unmöglich, und passt nicht [169] für jene vollendete, vortreffliche, erhabene Substanz. Man kann auch nicht sagen: Der Schöpfer bedachte zuerst die Dinge, wie er sie hervorrufe, und schuf sie danach; denn nothwendig müssen die überlegten Dinge, entweder ausserhalb oder innerhalb von ihm sein. Waren sie aber ausser ihm, so bestanden sie schon, bevor er sie schuf; waren sie aber in ihm, können sie nur entweder etwas Anderes als er, oder er selbst sein. Im letzteren Falle bedurfte er, um die Dinge zu schaffen, nicht einer Betrachtung, denn er ist ja die Dinge dadurch, dass er eine Ursache für sie ist. Sind sie aber etwas Anderes als er, so würde er als etwas Gefügtes, nicht Ureinfaches befunden werden, und das ist absurd.

Wir behaupten: Man darf nicht sagen, der Schöpfer überlegte erst die Dinge und rief sie dann hervor; denn er ist es, der die Ueberlegung hervorrief. Wie sollte er dieselbe bei der Hervorrufung der Dinge zu Hülfe rufen, da sie noch nicht war? Das ist absurd.

Wir behaupten: Er ist selbst die Ueberlegung, und diese Ueberlegung kann nicht weiter überlegt werden, sonst würde

Ursachen, weshalb sie dies thaten, lange betrachtete und überlegte, wie sie diese wunderbaren Gründe erfassten, so würde er über sie und ihre richtigen Ansichten staunen.

Wenn nun diese Leute würdig des Lobes sind, weil sie die Geistesdinge sinnbildlich darstellten und uns die Gründe kundthun, wodurch sie die Hochdinge erfassten, dann auch dafür, dass sie sie durch grobe Abbilder darstellten und die Götzen als Kennzeichen so aufstellten, als ob sie Bücher wären, die gelesen werden, so müssen wir noch mehr die Urweisheit anstaunen, welche die Substanzen höchst sicher hervorrief, ohne die Gründe dafür zu überlegen, wie alles von ihr Hervorgerufene sicher und schön sein müsse. Denn dies ist das höchste in der Weisheit. Die Vorzüglichkeit und Schönheit liegt allein in dem „Es ist“ (dem Wesen). Durch dies „Es ist“ (seine Wesenheit) rief der Schöpfer — er sei gepriesen! Die Dinge hervor, und er liess sie ohne Betrachtung und Nachforschung nach den Gründen für Schönheit und Reinheit, sicher und schön, werden.

Die Dinge, welche Jemand durch Betrachtung und [168] Forschung nach den Gründen der Reinheit und Schönheit schafft, sind nicht so sicher und schön wie die Dinge, welche von dem Urschaffer, ohne Betrachtung und Forschung nach den Gründen des Seins, der Reinheit und Schönheit, hervorgehen. Wer bewundert nicht den Werth dieser erhabenen Hochsubstanz, da sie die Dinge ohne Betrachtung und ohne Forschung nach ihren Gründen, nur durch ihre Wesenheit hervorrief? So ist denn die Wesenheit desselben (dass der Schöpfer ist) Grund der Gründe, und deshalb bedarf seine Wesenheit, um die Dinge hervorzurufen, weder der Forschung nach Gründen, oder nach dem Kunstverfahren, das zur Schönheit in ihrem Sein und Erhalten führt. Denn diese Wesenheit ist Grund der Gründe, wie wir dies so eben hervorhoben, sie kann an sich jeder Ursache, jeder Betrachtung und Forschung entbehren.

Wir geben für diesen unseren Ausspruch und Beschreibung ein entsprechendes Beispiel und behaupten: Die Aussprüche der Alten stimmen darin überein, dass diese Welt weder aus

heit ihrer Vorstellungen, diese Geistwelt mit ihren Formen, sie erkannten sie in richtiger Weisheit, sei es durch erworbenes Wissen, sei es durch Naturanlage und natürliches Wissen. Beweis hierfür ist, dass, wenn sie Etwas beschreiben wollten, sie es mit richtiger, hoher Weisheit verdeutlichten, und zwar, indem sie es nicht in einer durch die Gewohnheit festgesetzten Schrift, wie wir solche in Büchern sehen, verzeichneten, sie auch nicht Vordersätze, Aussagen, Laute oder Logik anwandten und dadurch das, was in ihren Seelen lag, dem, der die Ansichten und Bedeutungen kennen lernen wollte, anzeigten, sondern sie gruben es in Steine oder andere Körper ein und machten solche zu Götzen(-Bildern).

Dies geschah dadurch dass, wenn sie eine Wissenschaft beschreiben wollten, sie dafür ein solches Bild (Götzen) zeichneten und es den Leuten als Wahrzeichen hinstellten. Dasselbe thaten sie bei allen Wissenschaften und Künsten, d. h. sie zeichneten für jedes Ding mit genügender und fester Weisheit ein Bild [167] und stellten ein solches in ihren Tempeln auf, so dass dies für sie gleichsam Bücher waren, die redeten, oder Buchstaben, die gelesen wurden. Derartig waren nun ihre Bücher, in welchen sie ihre Bedeutungen fest niederlegten und womit sie die Dinge beschrieben.

Dies thaten sie nur, weil sie uns kundthun wollten, dass jede Weisheit und jedes Ding ein geistiges Sinnbild und eine geistige Form habe, ohne dass sie eines Stoffes oder eines Trägers bedürften. Im Gegentheile wurden sie insgesamt auf einmal nicht durch eine Betrachtung und Nachdenken hervorgerufen, denn ihr Hervorrufer war Einer, ureinfach, welcher die ureinfachen Dinge mit einem Mal nur durch ein „Dass es“, nicht aber auf eine andere von den Arten des Geistes hervorrief.

Sie bildeten dann von diesen Bildnissen und Abbildern andere Abbilder, die in Reinheit und Schönheit unter jenen standen, doch thaten sie dies nur, um uns kund zu thun, dass diese sinnlichen, niedrigen Götzen nur Bildnisse jener geistigen, erhabenen Götzen seien. Wie schön thaten sie uns dies kund, und wie richtig handelten sie! Wenn Jemand die

als Anfang jener Natur auf, so fragen wir dann: Woher entstand diese Naturkraft? Sie muss nothwendig doch entweder aus ihrem eigenen Wesen, oder von etwas Anderem stammen? Rührt nun diese Kraft von der Natur selbst her, so bleiben wir dabei stehen und steigen nicht zu etwas Anderem auf. Verneinen jene dies, und behaupten sie: Die Kraft der Natur nehme von dem Geiste seinen Anfang, so behaupten wir: Ist der Geist ein Kind der Weisheit, so muss die Weisheit, die im Geiste liegt, entweder von etwas Anderem, das höher als er ist, herrühren, oder aus dem Wesen des Geistes stammen. Behaupten sie: Der Geist ist seinem Wesen nach Kind der Weisheit, so antworten wir: Das ist unmöglich, nicht ist so der Geist, denn er ist zunächst eine Wesenheit, darauf erst eine Weisheit von der Urweisheit her. Diese ist nur eine Eigenschaft an ihm, nicht eine Substanz.

Ist dem so, so behaupten wir: Die wahre Weisheit ist eine Substanz, und die wahre Substanz ist die Weisheit einer jeden wahren Weisheit, die nur von dieser ersten Substanz ihren Anfang nimmt. Jede wahre Substanz beginnt nur von jener [166] geheimen Weisheit, und deshalb gilt, dass jede Substanz, in der eine Weisheit nicht liegt, keine wahre Substanz ist. Nur dass, wenn sie auch keine (wahre) Substanz ist, sie doch, da sie von der Urweisheit ihren Anfang nahm, eine abgeleitete Substanz ist.

Wir behaupten: Man braucht nicht zu glauben, dass von der Substanz der Dinge in jener Welt ein Theil erhabener als der andere der Substanz nach sei, noch dass ein Theil an Form erhabener sei als der andere oder schöner, vielmehr sind die Dinge dort alle ihrer Form nach schön und erhaben. Sie sind wie die Formen, von denen man sich vorstellt, dass sie in der Seele des weisen Künstlers liegen, doch sind dieselben nicht wie die an eine Mauer gemalten Formen, vielmehr sind sie Formen in Wesenheiten und deshalb nennen dies die Alten Beispiel (Vorbild). Dies ist die Form, die der erhabene Plato als Wesenheiten und Substanzen bezeichnet.

Wir behaupten: Die einsichtigen Weisen sahen bei der Fein-

schaffenheit und Richtigkeit der Dinge in gehöriger Ordnung weiter zu führen.

Wir kehren zu der Beschreibung der Wissenschaften und ihrer Art und Weise in jener Welt zurück und behaupten: Der erhabene, göttliche Plato hat jene Welt in der Anschauung des Geistes gesehen, sie beschrieben und der dortigen Welt gedacht und gesagt: Die Wissenschaft dort sei nicht etwas, was von etwas Anderem herrühre. Aber er beschreibt nicht, wie dies sei. Er unterliess es dies zu beschreiben, in der Absicht, dass wir danach in unserem Geiste streben und forschen sollen, und dann dies Ziel derjenige von uns erreiche, welcher dazu geeignet ist.

Die Geistwelt.

Wir wollen nun beschreiben, wie die Welt dort sei, und gehen beim Anfang unserer Rede davon aus, dass [165] wir behaupten: Alles was gemacht wird, kann nur durch irgend eine Weisheit entstehen, dieselbe sei etwas Künstliches oder Natürliches.

Der Anfang einer jeden Kunst ist aber die Weisheit, die Dinge zu machen, und die Weisheit besteht ebenfalls in Künsten, ohne allen Zweifel.

Ist dem so, wie wir beschrieben, kehren wir zurück und behaupten: Alle Kunst geschieht in irgend einer Weisheit. Oft wird auch das Ausüben der Kunst der Naturweisheit beigelegt, denn es giebt die Natur wieder und macht sich ihr ähnlich. Die Naturweisheit wird aber nicht aus den Dingen zusammengesetzt, sondern sie ist Ein Ding, aber nicht ein aus vielen zusammengesetztes, sondern sie wächst aus dem Einen zum Vielen. Rechnet nun Jemand diese Naturweisheit als Urweisheit, so kann er sich dabei begnügen und braucht er nicht zu einer anderen Weisheit sich zu erheben, denn dann beruht diese in keiner anderen Weisheit, die höher wäre, auch ist sie nicht in etwas Anderem. Rechnet nun Jemand die die Kunst ausführende Kraft zur Natur und stellt er sie selbst (diese Kraft)

das sie verrichtet, von ihr verursacht, so wird dasselbe auch in einer höheren, vortrefflicheren Art auf sie bezogen. Wie erhaben ist die Hochwelt und die Dinge in ihr! Aber erhabener und herrlicher noch ist die Weisheit, die sie hervorrief, denn sie ist die Erhabenheit aller Erhabenheit.

Jene Welt zu betrachten vermag nur der Mann, dessen Geist sich der Sinne entledigte. Das war Plato, der Erhabene, Göttliche. Er erkannte (die Dinge) nur insofern, als er selbst Geist und nur Geist war; er war ja gewohnt, die Dinge durch den Blick des Geistes, nicht aber durch Logik und Schluss zu erkennen. Bei uns aber beliebt es der Seele nicht, die Schönheit und Anmuth jener Lichtwelt zu betrachten, denn die Sinne haben uns übermannt, wir halten nur die Körperdinge für Wahrheit [164] und glauben wir deshalb, die Wissenschaften seien nur Ansichten, die aus Argumenten hervorgingen, und es sei keine Wissenschaft möglich, ohne dass sie Vordersätze setze und daraus die Schlussätze ziehe. Dies findet aber in allen dortigen Wissenschaften nicht statt.

Das Wissen der reinen, klaren Urgrundsätze findet ohne die Aufstellung von Vordersätzen statt, denn sie sind ja selbst Vordersätze, aus denen Schlussätze gefolgert werden. Wenn nun schon einige Wissenschaften in dieser Welt an sich, ohne etwas anderes erfasst werden, so ist es noch viel passender, dass die Hochwissenschaften und erhabenen Ansichten der Vordersätze, die die Erfassung der Wahrheit verleihen, nicht bedürfen. Vielmehr wird dort die Wahrheit durchaus ohne Fehl und Lüge erfasst, weil dies ohne Vermittelung, wie wir dies darthaten, stattfindet. Denn diese beiden kommen nur bei dem Vermittelten vor, auch mischt sich ihr weder etwas Fremdartiges, noch ein Accidens bei, wie das Irdische sich hier den Wissenschaften beimischt. Deshalb findet bei ihnen keine richtige, wahre Erfassung statt.

Wer nun in Betreff jener Welt bezweifelt, dass sie so sei wie wir beschrieben, den lassen wir mit seiner Ansicht bei Seite, damit wir uns nicht mit seiner Bestreitung befassen und dann unterlassen müssen, unsere Rede über die wahre Be-

süsses Leben, und das mit vorzüglichem Leben Begabte ermüdet weder, noch dringt Schmerz darauf ein, denn nimmer hören diese Dinge auf vollkommen zu sein, seitdem sie als mangellose hervorgerufen wurden. Deswegen brauchen sie weder der Müdigkeit noch Mattheit zu haben.

Diese unsere Weisheit nimmt von jener Urweisheit den Anfang, und die Ursubstanz rührt von der Weisheit her. Nicht aber war die Ursubstanz zuerst und dann erst die Weisheit, vielmehr ist die Substanz eben die Weisheit, auch ist die Urwesenheit die Substanz und die Substanz die Weisheit. Nicht, dass zuerst die Substanz und dann die Weisheit gewesen wäre, wie dies bei den Zweitsubstanzen der Fall ist, sondern Wesenheit, Substanz und Weisheit waren Eins. Deshalb war diese Weisheit weit umfassender als jede andere Weisheit, sie ist die Weisheit der Weisheiten. Die Weisheit im Geist aber ist nur mit dem Geiste.

Wir behaupten: [163] Der Geist trat zuerst hervor und dann die Weisheit desselben, wie man vom Jupiter sagt: „Seine Strafen sind mit seinen Freuden zugleich.“ Dies deshalb, weil zuerst seiner Lust und dann der Strafe desselben gedacht wird.

Die himmlischen und irdischen Dinge sind nur Abbilder und Typen für die Dinge in der Hochwelt. Deshalb ist das, was dort ist, ein wunderbarer Anblick, ihn sehen nur die Glückseligen und abstracten Denker. Dies sind die, welche in der Betrachtung jener Welt ganz aufgehen. Jedoch die Grösse und die Kraft der Urweisheit — wen giebt es, der im Stande wäre diese zu sehen und ihrem Wesen nach zu erkennen? Denn dies ist eine Weisheit, in der alle Dinge begriffen sind, und eine Macht, die alle Dinge beginnen liess. So sind denn zwar alle Dinge in ihr, doch ist sie etwas Anderes als alle Dinge. Denn sie ist die Ursache der Geistes- und der Sinnesdinge, doch so, dass sie die Geistesdinge ohne Vermittelung, die Sinnesdinge aber durch Vermittelung der Geistesdinge hervorrief. Alle Dinge werden auf sie bezogen, denn sie ist Ursache der Ursachen und Weisheit der Weisheiten, wie wir dies öfters sagten.

Ist die Urweisheit Ursache der Ursachen und ist alles Thun,

Theil und nicht ein Ganzes, wie die Dinge, die im Geisthimmel sind. Denn bei diesen ist jeder Theil sowohl Theil als Ganzes. Wenn du da den Theil siehst, so siehst du auch das Ganze, und siehst du das Ganze, siehst du da den Theil. Denn die Vorstellung von dem Einen der Beiden betrifft zwar den einen Theil, aber die Betrachtung desselben betrifft das Ganze, weil dieselbe so scharf und schnell ist.

Der, welcher nun einen Blick wie den der Seelen hat und scharfblickend ist, der würde, was im Schoosse der Erde ist, sehen; derselbe will aber nur den Blick auf die Geistwelt schildern und uns lehren, dass der Blick der Bewohner jener Welt scharf und schnell ist, ihm entgeht nichts von dem, was dort ist.

Die auf jene Welt und ihren Inhalt gerichtete Betrachtung ist nicht mit Mühe verknüpft. Der sie Betrachtende wird des Blickes darauf nie satt [162], so dass er von ihr in der Bewegung abweiche. Denn der Blick wird dort nimmer müde, so dass er der Ruhe bedürfe, damit die Kraft der Betrachtung in der Bewegung zu ihm zurückkehre. Wenn der Blickende dort einzelne Dinge betrachtet, so dass er diese für schön erachtet und sich daran ergötzet, so betrachtet er sie alle doch nur so, wie man hier eines davon betrachtet, es für schön hält und sich daran ergötzt.

Die Dinge dort schwinden nie, noch nehmen sie ab, nimmer wird der sie Betrachtende derselben überdrüssig, noch schwindet seine Sehnsucht danach, denn der Sehnsüchtige schätzt, wenn seine Sehnsucht schwindet, das Ding gering, er hört auf es zu erstreben und blickt wenig darauf. Dagegen nimmt der, welcher jene Dinge alle betrachtet, so oft sein Blick darauf weilt, an Bewunderung und Sehnsucht darnach zu, er blickt darauf mit einem Blick ohne Ende.

Der Betrachtende wird des Blickes auf jene Dinge nicht satt, noch wird er ihrer müde, denn sie wandeln sich in ihrer Schönheit nicht, vielmehr nehmen, sie so oft der Betrachtende darauf blickt, bei ihm an Schönheit und Anmuth zu. Im Leben dort ist weder Müh noch Mattigkeit, denn es ist ein reines,

lebend, so hat sie auch ohne Zweifel Seele. Ist aber diese sinnliche Erde, die doch nur ein Abbild ist, lebend, so ist es passend, dass auch jene geistige Erde lebend sei, und dass jene die erste Erde sei, diese aber als die zweite Erde ihr ähnele.

Die Dinge, welche in der Hochwelt sind, sind ganz und gar Strahlen, denn sie sind im Hochglanz. Ebenso sieht jedes Einzelne derselben die Dinge im Wesen des Genossen und wird deshalb ein Ganzes im Ganzen. Das Ganze ist im Ganzen und im Einzelnen, und das Einzelne derselben ist zugleich das Ganze. Das Licht, welches diesen Dingen zukommt, hat keine Grenze, und ist deshalb jedes Einzelne derselben herrlich. Das Grosse derselben ist herrlich und ebenso das Kleine. So ist die Sonne dort alle Sterne, und jeder Stern davon ist auch eine Sonne, nur dass von ihnen, was Stern zumeist ist, auch Stern genannt wird. Jedes Einzelne (Gestirn) von ihnen wird in seinem Genossen mit gesehen, [161] ihr Ganzes wird im Einzelnen und das Einzelne ist in ihrem Ganzen erschaut.

Dort ist eine Bewegung, nur dass sie rein und klar ist, denn sie beginnt nicht von Etwas, noch endet sie bei Etwas, dieselbe ist nie eine sich nicht bewegende, sondern die sich stets bewegende. Dort ist eine reine, klare Ruhe, und ist diese Ruhe nicht in Folge einer Bewegung, auch ist sie nicht mit der Bewegung gemischt. Somit ist dort die reine, klare Schönheit, denn sie wird nicht von einem Dinge, das nicht schön wäre, getragen. Sonst wäre sie gar hässlich. Jedes einzelne der Dinge, das dort festbestehend, vollendet ist, ist auf Erden nicht stark. Dies, weil jedes Einzelne derselben durch Etwas bestehend und vollendet ist, dessen Kraft und Leben in der Substanz beruht, nur dass es dieselbe übermannt, wie die Leibeskräfte. Dort hat alles nur den Ort, worin es ist. Dies ist so, weil sowohl der Träger als das Getragene Geist ist.

Das Abbild hiervon ist dieser den Sinnen anheimfallende Himmel, er ist lichtartig, leuchtend, sein Strahl gebührt den Gestirnen in ihm, nur dass, wenn diese auch leuchtend sind, doch jedes einzelne derselben an einem anderen Orte als das Andere im Himmel steht. Jedes Einzelne davon ist nur ein

ein Leben, so ist sie offenbar auch irgend eine Seele. Dann passt es noch mehr, dass diese Macht in der Pflanze der Hochwelt sei, und dies ist dort die Urpflanze. Nur ist dieselbe dort in einer höheren und erhabeneren Art. Denn diese Macht in dieser Pflanze hier ist eben nur ein Abbild jener Macht; nur ist dieselbe eine Allartige und hängen sich alle Pflanzenmächte, die hier sind, an jene. Der Mächte der Pflanzen, welche hier sind, giebt es aber viele; nur sind sie theilartig, auch sind alle Pflanzen in dieser Niederwelt theilartige. Sie rühren von jener allartigen her. Sobald man nach der Theilpflanze forscht, findet man sie nothwendig in jener Allpflanze.

Ist dem nun so, so behaupten wir: Wenn diese Pflanze eine lebendige ist, so ist es noch passender, dass auch jene Pflanze eine lebendige sei, denn jene Pflanze ist die wahre Urpflanze. Diese aber ist eine zweite oder dritte, denn sie ist nur ein Abbild jener. Diese Pflanze lebt nur dadurch, dass jene Pflanze auf sie von ihrem Leben spendet.

Die Erde dort mag lebend oder todt sein, so kennen wir sie, wenn wir wissen, was diese Erde ist, denn diese ist ein Abbild von jener.

Wir behaupten nun, dass diese Erde irgend ein Leben oder eine schaffende Macht habe. Beweis hierfür sind ihre verschiedenen Formen. denn sie sprosst und lässt Kraut wachsen, auch [160] die Berge bringen Pflanzen hervor. Diese sind Erdpflanzen, und giebt es im Innern der Berge viel Gethier, Gruben, Wasserläufe und anderes. Dies geschieht nur wegen der mit Seele begabten Mächte, die in den Bergen wohnen. Sie bilden im Schoosse der Erde diese Formen, und diese Macht d. h. die Form der Erde ist es, die im Schoosse der Erde schafft, wie die Natur im Schoosse des Baumes schafft. Das Holz des Baumes gleicht der Erde ganz und gar. Das von der Erde abgehauene Gestein gleicht dem vom Baum abgehauenen Zweig.

Ist dem also, so behaupten wir: Die in der Erde schaffende, der Natur des Baumes gleichende Macht, hat eine Seele, denn es ist nicht möglich, dass sie todt sei und zugleich diese wunderbaren grossen Thaten in der Erde verrichte. Ist sie aber

darin nichtig sein, da ja das Eine davon dem Anderen gleich ist. Somit folge nothwendig, dass es aus Dingen von verschiedener Form gefügt sei, dass jede Form darin mit ihren Eigenschaften allein für sich bestehe, und dass eine jede der Eigenschaften in einer der Formen, je nach den verschiedenen Kennzeichen an ihr, sich unterscheide. Jedoch ist es darin, dass es dem Lebenden angehört, Eins. Demnach folgt nothwendig, dass auch die Eigenschaften im Urgeiste verschieden und sich nicht einander gleich sind.

Ist dem so, so behaupten wir: Das All habe eine Schönheit, die darin besteht, dass es aus verschiedenen Dingen zusammengesetzt ist, ebenso habe das Spezielle eine Schönheit, die darin besteht, dass ein jedes der Dinge so ist, wie es ihm zukommt zu sein. Ebenso besteht diese Welt aus verschiedenen Theilen (Dingen). Das aber was sie schon davon eingeüsst hat, war ein Ueberschuss. Das All ist, in so fern es eine Welt ist, Eins und jedes einzelne Stück derselben, es mag erhaben oder gering sein, hat einen dem Maasse seiner Vorzüglichkeit und Vollendung entsprechenden Ueberschuss.

Ist nun dem so wie wir angaben, so kehren wir zu unserem Thema zurück und sagen: Jede Naturform in dieser Welt ist auch in jener, nur ist sie dort in einer vorzüglicheren und erhabeneren Weise; dies deshalb, weil sie hier sich an den Stoff hängt, dort aber ohne Stoff ist. Jede Naturform hier ist ein Abbild für die Form, welche dort und ihr ähnlich ist. So ist dort Himmel, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Ist nun dort diese (Welt-) Form, so muss es dort auch Pflanzen geben.

Fragt nun Jemand: Wenn es dort in der Hochwelt Pflanzen giebt, wie sind sie dort? Ist dort [159] Feuer und Erde, wie sind die beiden dort? Denn nothwendiger Weise müssen beide dort lebendig oder todt sein. Sind beide aber todt, ebenso wie hier, wozu bedarf man dann dort ihrer? Sind sie aber lebend, wie leben sie dort? so antworten wir: In Betreff der Pflanzen kann man sagen, dass sie dort lebend sind, denn sie sind auch hier lebendig, denn in den Pflanzen ist eine schaffende Macht, die auf ein Leben zu beziehen ist. Ist die Macht der Stoff-Pflanze

des Gethiers ist [157], kann des Urgeistes nicht entbehren, und jeder Theil von den Theilen des Geistes ist ein Ganzes, in das sich der Geist theilte. Somit ist der Geist für das was Geist hat der Kraft nach alle Dinge; wird er aber der That nach, ist er ein specielles. Er wird aber nur zuletzt der That nach; wird er aber zuletzt der That nach, so wird er ein Pferd oder ein anderes Thier. So oft das Leben nach unten dringt, wird es ein niedrigeres, geringeres Leben. Denn die Thierkräfte werden, sobald sie nach unten dringen, schwach, und bleiben einige ihrer Functionen verborgen. Sobald aber einige ihrer Hochfunctionen verborgen sind, kommen einige dieser Kräfte in's Niedrige und Gemeine. Dann ist dies Leben defect und schwach. Wird dasselbe schwach, so tritt für dasselbe der in ihm befindliche Geist ein und ruft er die starken Glieder an Stelle von dem, was an der Kraft fehlt, hervor. Deshalb haben einige Thiere Nägel, andere Krallen, andere Hörner, andere Zähne, je nach der Einbusse der Lebenskraft in ihnen. Ist dem also, so behaupten wir: Wenn der Geist zu diesem Niederleben dringt und viel eingebüsst hat, so tritt für jenen Verlust ein Ding ein, welches irgend ein Werkzeug handhabt, das der Geist in ihm entstehen liess, und wird der Geist hierdurch vollendet, vollkommen. Dies, weil es nöthig ist, dass jede Creatur vollendet, vollkommen sein muss, und zwar, weil sie lebend und geistig ist.

Erwidert nun Jemand, dass es auch schwaches Gethier gebe, das nichts zu seiner Vertheidigung habe, so antworten wir: Dergleichen giebt es nur wenige, auch kann man antworten: Wenn wir alle Thiere eins mit dem anderen vergleichen, so ist das Ganze derselben vollendet, vollkommen, d. h. Leben und Geist ist in ihnen allen vollendet, vollkommen, je nachdem Vollendung und Vollkommenheit denselben zukommt.

Wir behaupten: Wenn nothwendig folgt, dass das Verursachte nicht rein Eins sei [158], denn sonst würde es ja, wie die Ursache, von vornherein seiend sein, so muss dann nothwendig jedes Einzelne aus vielerlei zusammengesetzt sein und kann nicht von einander ähnlichen Dingen herrühren; wo nicht, wäre es genügend, dass es rein Eins wäre, und würden die übrigen Dinge

Geister nur wegen einer Verschiedenheit in der Bewegung des Lebens und des Geistes stattfindet, deshalb giebt es verschiedene Thiere und verschiedene Geister, nur sind einige lichtartiger, deutlicher, klarer, erhabener als andere.

[156] Wir behaupten, dass das Leben und der Geist in einigen derselben klarer und deutlicher, in anderen verborgener sei; ja wir behaupten gar, dass sie in einigen heller und lichtvoller seien als in anderen. Dies, weil es unter den Geistern manche giebt, die den Urgeistern nahe stehen und deshalb lichtvoller sind als andere. Manche stehen zu ihnen erst in zweiter, manche in dritter Reihe. Deshalb haben einige der Geister hier die rechte Beschaffenheit (die rechte Haltung). Einige sind vernünftig, andere aber wegen ihrer Entfernung von jenen erhabenen Geistern, unvernünftig. Dort aber ist das Lebendige, was wir hier unvernünftig nennen, vernünftig, und das Lebendige, was hier keinen Geist hat, ist dort mit Geist begabt.

Denn der Urgeist, der dem Pferde angehört, ist (überhaupt) Geist; also das Pferd ist Geist geworden, und der Geist des Pferdes ist deshalb (in, mit, durch den Geist) Pferd. Aber das was das Pferd begeistert, kann nicht auch den Menschen begeistigen. Dies ist bei den Urgeistern unmöglich, sonst würde der Urgeist auch Etwas das nicht zum Geist gehört, begeistigen müssen. Wäre dies nicht unmöglich, so würde der Urgeist, wenn er irgend etwas begeistert, mit dem was er begeistigte gleich sein; der Geist und das (begeistigte) Ding wären einerlei.

Wie sollte es denn kommen, dass das Eine dieser Zwei Geist, und das Andere, d. h. das begeistigte Ding, geistlos wird? In diesem Falle würde der Geist das von ihm Begeistigte zwar begeistigen, doch dies Begeistigte ungeistig sein. Dies ist aber absurd. Ist dies aber absurd, so begeistert der Urgeist kein ungeistig Ding, sondern er begeistert artlichen Geist und artliches Leben (d. h. das zum Leben und Geist Fähige); und gleich wie das individuelle Leben nicht des Lebens an sich entrathen kann, ebenso kann der individuelle Geist des Geistes an sich nicht entbehren.

Ist dem so, so behaupten wir: Der Geist, der in einem Theile

Thieren kann man nimmer behaupten, dass sie dort seien. Denn wenn das Lebende, welches vernünftig und geistig ist, das edle, erhabene Lebende ist, so ist das Lebende, welches weder Vernunft noch Geist hat, das niedere Leben. Ist nun das Edle an edler Stätte, so ist das Niedere nicht dort, sondern am niederen Ort. Wie kann denn im Geiste etwas sein, was weder Geist noch Vernunft hat? Mit „Geist“ bezeichnen wir aber die ganze Geistwelt, da sie ganz und gar Geist ist und in ihr alles Geistige sich befindet, auch alles Geistige insgesamt von ihr ausgeht, so sagen wir: [155] Bevor wir dies widerlegen, wollen wir uns ein Modell, nämlich den Menschen, aufstellen, daran die Dinge, von denen wir sagten, dass sie in der Hochwelt seien, zu messen. Wir behaupten: Der Mensch hier in der Niederwelt ist nicht gleich dem Menschen in der Hochwelt, wie wir dies dargethan haben. Ist nun dieser Mensch nicht gleich jenem, so sind auch nicht die übrigen Creaturen dort wie die hier, vielmehr ist Jenes um vieles vortrefflicher und edler als dieses.

Wir behaupten: Die Vernunft des Menschen dort ist nicht wie die Vernunft des Menschen hier, denn der hiesige überlegt und denkt nach, der Vernünftige dort thut dies nicht, da er ja eher war als der Vernünftige, der überlegt und nachdenkt.

Behauptet nun Jemand: Wie verhält es sich denn mit dem vernünftigen Hochmenschen, wenn er in dieser Welt ist? er überlegt hier und denkt nach, die übrigen Creaturen aber, wenn sie hier sind, thun dies nicht, während sie doch allesammt dort geistige sind; so antworten wir: Der Geist ist verschieden, denn der Geist im Menschen ist ein anderer als der Geist im übrigen Gethier. Ist nun der Geist im Hochgethier verschieden, so muss auch Betrachtung und Ueberlegung in ihm verschieden sein, auch finden wir bei allem Gethier viele scharfsinnige Thaten.

Fragt nun Jemand: Wenn die Thaten der Thiere scharfsinnig sind, warum sind dann nicht alle ihre Thaten gleichmässig? Ist die Vernunft Ursache für die Betrachtung hier, warum sind nicht alle Menschen hierin gleich, sondern die Betrachtung jedes Einzelnen anders als die des Anderen? so antworten wir: Man muss wissen, dass die Verschiedenheit des Lebens und der

surd. Da dies nun aber absurd ist, so muss in der Einheit des Hervorgerufenen eine Vielheit liegen, da sie nach dem Einen, was in jeder Beziehung Eins ist, kommt. Denn da die hervorgerufene Einheit nach dem Einen steht, der Eins in jeder Beziehung ist, so kann sie nicht in der Einheit über dem sie hervorrufenden Einen stehen und kann sie auch nicht stärker an Einheit sein als jener, sie muss vielmehr in der Einheit defecter sein als der hervorrufende Eine. Da der Schöpfer als der Vortrefflichste der Vortrefflichen Einer ist, muss das von ihm Uebertroffene mehr sein als Eins, damit dies nicht ganz gleich dem es Uebertreffenden sei.

Wenn es nun nicht nothwendig folgt, [154] dass das Uebertroffene Eins sei, so ist es unzweifelhaft, dass es ein Vieles, denn das Viele ist dem Einen entgegengesetzt; der Eine ist das Vollendete und das Viele das Defecte; steht nun das Uebertroffene im Bereiche der Vielheit, so kann es nicht weniger sein als Zwei. Jedes Einzelne dieser Zwei wird zu vielen, wie wir dies beschrieben haben, auch findet sich schon bei den zwei Ersten Bewegung und Ruhe und ist in jenen beiden Geist und Leben, jedoch ist dieser Geist nicht wie ein einzeln für sich seiender Geist, sondern ein Geist, in dem alle Geister enthalten sind und von dem sie alle stammen. Allheit der Geister bedeutet ein der Vielheit der Geister entsprechendes Vieles und ein Mehreres als sie sind.

Die Seele dort ist nicht, als wäre sie Eine einzelne Seele, sondern es sind alle Seelen in ihr, und in ihr liegt eine Kraft, dass alle Seelen geistig werden, denn sie ist ein vollendetes Leben. Ist dem also und ist die lebendige, vernünftige Seele eine von den Seelen, so muss sie nothwendig auch dort sein, ist sie aber dort, so ist es auch der Mensch, nur dass er dort eine Form ohne Stoff ist. Somit ist klar, dass die Hochwelt nicht Besitzerin vieler Formen ist, wenn auch alle Formen vom Gethier in ihr sind.

Behauptet nun Jemand: Man kann wohl die edlen Thiere in der edlen Hochwelt annehmen, aber von den niedrigen

oder eine andere Creatur hervorrief, rief er sie nicht dazu hervor, um in der Niederwelt, sondern um in der Hochwelt zu sein. Dies, weil alles, was beginnt, vom Urschöpfer ohne Vermittelung seinen Anfang nimmt, dies ist aber in der Hochwelt vollendet, vollkommen, nicht dem Verderben anheimfallend. Ist dies nun so, so rief er, als er das Pferd oder eine andere Creatur hervorrief, sie nicht hervor, um hier, sondern um in der vollendeten, vollkommenen Hochwelt zu sein. Denn er rief alle Thierformen hervor, und liess sie dort in einer höheren, erhabeneren, edleren und vortrefflicheren Art werden. Dann liess er nothwendiger Weise jener Schöpfung diese folgen, da er die Schöpfung in jener Welt nicht zu Ende brachte, da Nichts stark genug ist, zu der ganzen Urkraft, das ist der Kraft der Kräfte und dem Anfang aller Kraft, hin zu gelangen. Nichts kann zu dem Ort, wohin es kommen und wo es zu Ende gelangen will, wirklich kommen, es sei denn, [153] dass es mit einem Ende begabt sei. Aber nur die Schöpfung kommt zu Ende, nicht die die Schöpfung hervorrufende Kraft, wie wir dies öfters an verschiedenen Stellen darthaten.

Fragt Jemand: Warum sind denn diese unvernünftigen Thiere dort? denn wenn sie es deshalb sind, weil sie edel und erhaben sind, so kann man ja behaupten, sie seien dort noch edler an Substanz und Erhabenheit. Diese Thiere sind aber nur deshalb noch edel, weil sie das letzte Glied des niedrigen Creaturstandes sind. Was sie also auch in jener Welt an Wahrnehmung dadurch erhalten mögen, dass sie dort sind, so ist es doch passend dass sie, wenn sie dort sind, niedrig sind.

Wir behaupten aber, die Ursache hiervon ist, was wir, wenn Gott will, ausführen, dass der Urschöpfer in allen Beziehungen eben nur Einer sei. Sein Wesen ist ein hervorrufendes, wie wir öfters darthaten, er rief die Welt als Einer hervor. Es folgt aber für die Einheit des Hervorrufers nicht nothwendig, dass sie der Einheit des Hervorgerufenen gleich sei, sonst wäre der Hervorrufener und das Hervorgerufene, die Ursache und die Wirkung Eins. Sind sie aber beide Eins, so wäre der Hervorrufener das Hervorgerufene und umgekehrt, das ist aber ab-

dieses Menschen andere Wahrnehmungen liegen, als die Wahrnehmungen der Kräfte des Menschen der Hochwelt sind. Jene Wahrnehmungen betreffen nicht Körper, auch steht es jenem Menschen nicht zu, diesen Menschen wahrzunehmen und zu sehen, denn jene sinnlichen Wahrnehmungen und jenes Sehen ist diesem hier entgegengesetzt, denn er sieht die Dinge in einer vorzüglicheren und erhabeneren Art, als die Art hier und dieses Sehen hier sind. Deshalb ist jenes Sehen stärker und erreicht mehr die Dinge als dieses Sehen, denn jenes Sehen erblickt die Alldinge, dieses aber nur die Theildinge, weil es so schwach ist. Jenes Sehen ist stärker und erkenntnissvoller als dieses, da es auf Dinge fällt, die edler, erhabener, klarer und deutlicher sind. Dies Sehen ist aber deshalb schwach, weil es gemeine, niedrige Dinge erfasst, diese sind aber nur Abbilder für jene Hochdinge. Wir beschreiben diese Sinne mit den Worten, dass sie schwacher Geist, und jenen Geist damit, dass er starker Sinn ist, gemäss unserer Beschreibung davon, wie die sinnliche Wahrnehmung im Hochmenschen stattfindet.

Sagt nun Jemand: Wir thaten Euch kund, dass die sinnliche Wahrnehmung im Niedermenschen dieselbe [152] wie im Hochmenschen sei, und dass öfters an ihm ein Eindruck von dort bleibe. Was meint ihr nun von aller Creatur? Meint ihr, dass der erste Hervorruf, als er sie hervorrufen wollte, zuerst die Form des Pferdes oder die der anderen Creatur überlegte und sie dann in dieser Sinneswelt, aber nicht in der Hochwelt hervorrief? so antworten wir: Wir haben oben dargethan, dass der erste Schöpfer alle Dinge ohne Betrachtung und Nachdenken hervorrief, auch haben wir einen Beweis hierfür mit genügenden Belegen geordnet.

Ist nun dem so, wie wir sagten, so behaupten wir: Der Urschöpfer rief ohne Betrachtung die Hochwelt und alle Formen in ihr vollendet, vollkommen hervor, und zwar ist dies so, weil er sie hervorrief durch das bloss „dass er“ und durch keine andere Eigenschaft als diese Dassheit. Dann rief er die Sinneswelt hervor und machte sie zu einem Abbilde von jener Welt. Ist dem also, behaupten wir: Als er das Pferd

hier verbunden ist. Wären in der Hochwelt runde Körper, wie diese Körper, würde die Seele sie wahrnehmen und erfassen, auch würde der dortige Mensch sie wahrnehmen und erfassen. Deshalb nimmt der zweite Mensch, der ja ein Abbild des ersten hier in der Körperwelt ist, die Körper wahr und erkennt er sie.

Denn im zweiten Menschen, der ja ein Abbild von dem ersten Menschen ist, liegt die Macht des ersten Menschen, wegen der Aehnlichkeit mit ihm. Im ersten Menschen liegt aber die Macht des Geistmenschen, und der Geistmensch spendet sein Licht auf den zweiten Menschen, das ist der Mensch, welcher in der seelischen Hochwelt ist. Dieser zweite Mensch lässt sein Licht auf den dritten Menschen erstrahlen, das ist der, welcher in der körperlichen Niederwelt ist. Ist dem nun so, wie wir beschrieben, so behaupten wir, dass im Körpermenschen der Seelenmensch und der Geistmensch sei. Damit meinen wir nicht, dass er jene beiden sei, sondern nur, dass er mit beiden verbunden, da er ein Abbild von beiden ist. Denn er verrichtet theils Thaten des Geistmenschen, theils Thaten des Seelenmenschen, weil im Körpermenschen alle beiden Mächte, d. h. die des Seelischen und die des Geistigen sind, jedoch sind sie in ihm gering, schwach, wenig, da er nur ein Abbild vom Abbilde ist.

[151] Es ist somit klar, dass der erste Mensch zwar sinnlich wahrnehmend ist, jedoch ist er dies in einer höheren und erhabeneren Art, als dies beim Niedermenschen statt hat. Der Niedermensch erfasst nur die Wahrnehmung, die in dem in der geistigen Hochwelt befindlichen Menschen sich findet, wie wir dies klar darstellten.

Wir behaupten dargethan zu haben, wie die Sinneswahrnehmung im Menschen stattfindet, wie die Hochdinge nicht von den Niederdingen, sondern diese von den Hochdingen Spenden erstreben, weil sie daran hängen. Deshalb ähneln diese Dinge jenen in allen ihren Zuständen. Denn die Kräfte dieses Menschen sind nur entlehnt von dem Hochmenschen, sie sind verbunden mit jenen Kräften, nur dass in den Kräften

nicht beim Aufgange des auf sie strahlenden Lichtes befangen werden. Denn der Urmensch ist ein strahlend Licht, in ihm sind alle Menschenzustände, jedoch in einer sehr vortrefflichen, erhabenen, starken Art.

Dies ist nun gerade der Mensch, den Plato, der Erhabene, der Göttliche, so oft definirte, denn er sagt: Der Mensch, welcher den Leib gebraucht, und seine Thaten mit leiblichen Werkzeugen verrichtet, ist nichts weiter als eine Seele, welche den Leib zum ersten Male gebraucht. Die erhabene, göttliche Seele aber wendet den Leib zum zweiten Male an, d. h. durch Vermittelung der Thierseele. Denn wenn die geschaffene Thierseele eine wahrnehmende wird, folgt ihr die lebendige Vernunftseele und verleiht ihr ein erhabeneres, edleres Leben.

Ich behaupte nicht, dass die Seele aus der Höhe niedersteige, doch behaupte ich, sie verleihe der Thierseele ein erhabeneres, höheres Leben, denn die lebendige Vernunftseele lässt von der Geistwelt nicht ab, jedoch verbindet sie sich mit diesem Leben und wird dasselbe ihr anhängend, und wird die Macht desselben, verbunden mit der Macht dieser Seele. Deshalb wird die Macht dieses Menschen, wenn sie auch eine schwache, leichte war, eine passendere und deutlichere, weil die Macht der Hochseele auf sie erstrahlt und sich mit ihr verbindet.

Behauptet Jemand: Wenn die Seele, während sie in der Hochwelt war, eine wahrnehmende ist, wie kann sie dann schon in den edlen, sinnlichen Hochsubstanzen sein, während sie ja doch in der Ursubstanz noch ist? so antworten wir: Die Wahrnehmung die in der Hochwelt, d. h. in der edlen Geistsubstanz ist, [150] gleicht dieser in dieser Niederwelt nicht. Diese niederen Sinne würden dort nichts wahrnehmen, denn die dortige Wahrnehmung ist dem dort Wahrgenommenen entsprechend, und deshalb hängt die Wahrnehmung dieses Niedermenschen an der Wahrnehmung des Hochmenschen und ist mit ihr verbunden. Dieser Mensch erfasst nur die Sinneswahrnehmung von dort, weil er mit ihr so verbunden ist, wie dies Feuer mit jenem Hochfeuer, und die Wahrnehmung, welche in der Seele dort ist, auch mit der Wahrnehmung in der Seele

so ist sie deutlicher und klarer, als die Wachstumsseele, da sie deutlicher als die Wachstumsseele das Leben kund thut.

Ist die Seele von dieser Eigenschaft, nämlich, dass in ihr schaffende Mächte ruhen, so sind auch zweifelsohne in der Menschenseele schaffende Mächte, welche Leben und Vernunft schaffen.

Ist die Stoffseele, d. h. die in dem Körper wohnende, von dieser Beschaffenheit, bevor sie darin wohnte, so ist sie zweifelsohne ein Mensch. Ist sie im Leibe als das Abbild eines anderen Menschen, so ist die Seele desselben etwa so, wie sie möglicher Weise dieser Körper von dem Abbilde des wahren Menschen annehmen kann.

Wie nun der Bildner die Form des Körper-Menschen in ihrem eigenen oder in einigen Stoffen, in denen sie möglicher Weise gebildet werden könnte, formt und dabei begierig ist, diese Form oder ihresgleichen in der Form (dem Bilde) dieses Menschen, je nachdem der Grundstoff, worin er sie bildet, sie annehmen kann, zu zeichnen, so ist dann diese Form zwar ein Abbild jenes Menschen, doch steht sie um vieles unter ihm, und ist viel geringer. Das deshalb, weil in demselben die Mächte des Menschen nicht schaffend sind. Weder sein Leben ist in jenem Bilde noch seine Bewegung, weder seine Zustände sind es noch seine Kräfte. Ebenso ist nun dieser Sinnenmensch ein Abbild von jenem wahren Urmenschen, nur dass der Bildner eben die Seele ist. Sie trat hervor, um diesen Menschen dem wahren Menschen ähnlich zu machen, denn sie legte in ihn die Eigenschaften des Urmenschen, jedoch nur schwach, gering und wenig; denn die Kräfte dieses Menschen, sein Leben und seine Zustände sind schwach. Dagegen sind dieselben im Urmenschen sehr stark [149].

Der Urmensch hat starke, hervortretende Sinne, sie sind stärker, klarer und mehr hervortretend als die Sinne dieses Menschen; denn diese hier sind nur Abbilder von jenen, wie wir dies öfters gesagt.

Wer nun den wahrhaften Urmenschen sehen will, der muss gut und vortrefflich sein. Er muss starke Sinne haben, die

ist, trennt sich nimmer von ihm. Dies eben muss beschrieben werden.

Ist dem nun so, so fragen wir: Meinst du, die Beschreibung dieser Form wäre: der Mensch, der lebendig, vernünftig ist? „Der Lebendige“ stünde hier an Stelle des vernünftigen Lebens. Ist dem so, so ist der Mensch vernünftiges Leben, ist aber der Mensch vernünftiges Leben, so behaupten wir: Unmöglich kann ein Leben ohne eine Seele sein, und die Seele ist es, die das vernünftige Leben dem Menschen verleiht. Wenn dem also ist, so muss nothwendig der Mensch eine That der Seele sein, folglich kann er nicht eine Substanz sein. Oder es muss die Seele der Mensch selbst sein. Ist nun die Geistesseele der Mensch, so folgt daraus, dass die Seele in einen von dem Körper des Menschen verschiedenen Körper eingetreten sei, oder dass jener Körper ein Mensch sei. Ersteres ist absurd und unmöglich. Denn die Seele heisst nur in so fern so, als sie mit dem menschlichen Körper, worin sie jetzt ist, vereint ist.

Ist die Seele aber nicht Mensch, dann muss der Mensch eine von der Seele verschiedene Macht sein. Warum sollten wir alsdann aber nicht sagen: Der Mensch ist die Zusammensetzung aus Seele und Körper zugleich?

Alsdann muss die Seele eine von den mancherlei Arten der Macht besitzen; mit „Macht“ meine ich aber bloss das Thun, denn der Seele ist eine von den mancherlei Arten des Thuns eigen, das Thun kann aber nicht ohne einen Thäter sein. Dasselbe gilt von der Macht, die in den Saamen-Kernen liegt, denn die Kerne sind nicht ohne eine Seele, und die Seelen der Kerne sind nicht allgemeine Seelen, denn jeder Kern hat eine Seele, eine andere als der andere.

[148] Zur Bestätigung des Gesagten dient die Verschiedenheit ihrer Wirkungen.

Wir behaupten nun: Die Kerne haben Seelen, denn die in ihnen befindlichen Mächte sind nicht Seelen. Es ist nicht zu verwundern, dass alle diese Kerne Macht haben, d. h. dass sie schaffende sind, denn die schaffenden Mächte sind nur Wirkungen der Wachstumsseele. Was aber die Thierseele anlangt,

Mensch ist, oder ist diese Seele eben der Mensch, d. h. ist die Seele, welche ihre Wirkungen in irgend einem Körper ausübt der Mensch?

Ist nun der lebendige, vernünftige Mensch der aus Seele und Körper zusammengesetzte, oder ist er nicht derartig, so dass nicht aus jeder mit einem Körper zusammengesetzten Seele der Mensch wird? Ist nun dies die Eigenschaft des Menschen, nämlich die, dass er aus einer vernünftigen Seele und irgend einem Körper gefügt sei, so ist es möglich, dass das Verweben dieser Eigenschaft nie aufhöre. Doch dann bestand der Mensch, da Seele und Leib vereinigt ward, nur in Theilen und wies sein Wesen nur auf den Menschen hin, der später sein sollte, nicht aber auf den Menschen, der Geistmensch und Formmensch heisst. Dieser Ausdruck wäre somit kein richtiger, nur ein dem Richtigen ähnlicher; denn er weist nicht auf das Wesen vom Anfang des Dinges hin, d. h. auf seine geheime Form, durch welche das Ding erst zu dem wird, was es ist; auch ist es nicht der Ausdruck für die Form des Stoffmenschens, sondern er ist Ausdruck für den aus Seele und Körper zusammengesetzten Menschen.

Ist dem nun so, so behaupten wir: Wir erkennen noch nicht den Menschen, der in Wahrheit Mensch ist, denn wir beschreiben den Menschen noch nicht nach seinem wirklichen Ausdruck; denn der Ausdruck, womit wir so eben den Menschen beschrieben, trifft nur den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen, nicht aber den einfachen, formhaften, lebendigen Menschen.

Wenn Jemand etwas Stoffliches beschreiben will, muss er es auch mit seinem Stoffe beschreiben, nicht aber mit der Macht allein, welche dies gemacht. Will er aber etwas Nichtstoffliches beschreiben, muss er die Form allein beschreiben. Ist dem also, so behaupten wir, dass, wenn Jemand den lebendigen Menschen beschreiben will, er die Form des Menschen allein beschreiben muss. Ebenso wenn Jemand die Dinge [147], die in der That sind, bestimmen will, so beschreibe er die Form des Dinges, wodurch es das ist, was es ist, das aber, wodurch der Mensch

Seele war, da sie dort war, eine rein geistige. Der Geist ist zuvörderst vollendet, vollkommen [145] in allen Dingen und ward er Ursache für das, was unter ihm steht. Der Zustand, in dem wir die Geistseele zuletzt sehen, war auch ihr Zustand zuerst, als sie in der Hochwelt war. Dies, weil die Ursache dort Eine, das unter ihr Vollendende war, denn in ihr liegen alle Dinge.

Deshalb behaupten wir auch, dass der Mensch dort nur geistig war, als er aber nach der Welt des Werdens verlangte, bekam er die sinnliche Wahrnehmung dazu, und ward sinnlich wahrnehmend; doch war er dort auch geistig wahrnehmend.

Behauptet Jemand: Die Seele war in der Hochwelt wahrnehmend der Kraft nach, als sie aber in der Welt des Werdens war, ward sie wahrnehmend der That nach, dies, weil die Wahrnehmung nur Wahrnehmbares aufnimmt; so antworten wir: Dies ist absurd, denn in der Hochwelt giebt es nichts der Kraft nach Wahrnehmendes. Darin stimmen die Häupter der Philosophie überein. Schlecht ist es anzunehmen, dass es in der Hochwelt etwas stets der Kraft nach Wahrnehmendes gebe und es dann in dieser Welt etwas in der That Wahrnehmendes werde, und dass die Kraft der Seele zur That ward, um sich zum Herabstieg in diese Niederwelt zu erniedrigen.

Der Geistmensch und der Sinnenmensch.

Diese Frage wird noch auf eine andere Art aufgeworfen, und erklären wir: Wir wollen den Geistmenschen in der Hochwelt beschreiben, nur wollen wir, ehe wir diesen geistig erfassen, den Menschen in der Sinnenwelt prüfen und behaupten wir, dass wir denselben nicht richtig erkennen. Wenn wir nun diesen Menschen nicht erkennen, wie können wir dann behaupten, wir erkannten den Menschen in der Hochwelt? Vielleicht giebt es Menschen, welche glauben, dass dieser Mensch eben jener sei, und dass beide eins wären. Wir beginnen nun unsere Forschung von hier und fragen: Meinst du, dass dieser Sinnenmensch [146] der Ausdruck für irgend eine andere Seele sei, als die ist, durch welche der Mensch ein lebendiger, des Nachdenkens fähiger

auf schön zu sein, denn zwischen demselben und dem ersten Schaffer ist kein Mittelding, da alle Dinge in ihm sind.

Ist dem nun so, so sagen wir: Die Hochwelt ist schön, da in ihr alle Dinge vorhanden sind, und deshalb ist die Urform schön, da alle Dinge in ihr sind. [144] Redet man etwa von Substanz oder Wissen oder dergleichen, so findet man dies in der Urform, und deshalb sagen wir, sie sei vollendet, weil alle Dinge in ihr vorhanden. Die Urform hält den Stoff fest und wird stark darüber. Sie kann dies nur deshalb, weil sie nichts vom Stoff übergeht, ohne ihm eine Grundanlage zu geben. Sie würde im Wissen und in anderen Dingen nur dann schwach sein können, wenn sie irgend etwas von den Formen überginge, ohne dies Wissen in sie zu legen (wenn sie irgend etwas formlos liesse), wie dies beim Auge oder einem anderen Gliede der Fall ist. Da aber der ersten Form nichts vom Stoff entgeht, ohne dass sie demselben die Form gebe, so muss man fragen: Warum ist nun das Auge? Dann gilt die Antwort: Weil in der ersten Form alle Dinge schon sind. Fragt man: Warum ist die Hand? so ist die Antwort: Weil in der ersten Form alle Dinge schon sind. Sagt man: Diese fünf Sinne hat das Lebendige, um sich dadurch vor dem Untergange zu bewahren; so antworten wir: Du meinst damit: In der Urform liegt die Erhaltung der Substanz; dies nützt zum Sein der Dinge.

Ist dem also, so behaupten wir: Dann ist die Substanz in der Urform vorhanden. Dies, weil sie selbst die Substanz ist. Ist dem nun so, so sind in der Form, welche in der Hochwelt ist, alle Dinge, die in der Niederwelt sind, schon enthalten. Denn wenn etwas mit und in seiner Ursache ist, und ferner seine Ursache etwas Vollendetes, Vollkommenes, Schönes ist und dies das, was zur Substanz wird, ist, so wird es, wenn es das geworden ist was jene (Substanz) ist, Eins mit der Ursache, die ohne Mittelglied an dasselbe herantritt.

Ist nun dem so, wie wir beschrieben, so kehren wir zum Thema zurück und sagen: Sind alle Dinge in der Geistform, und ist die Schönheit in den Dingen nur Eine, so hört die Schönheit nimmer in irgend einer Seelenform auf. Denn die

nicht beim Aufgange des auf sie strahlenden Lichtes befangen werden. Denn der Urmensch ist ein strahlend Licht, in ihm sind alle Menschenzustände, jedoch in einer sehr vortrefflichen, erhabenen, starken Art.

Dies ist nun gerade der Mensch, den Plato, der Erhabene, der Göttliche, so oft definirte, denn er sagt: Der Mensch, welcher den Leib gebraucht, und seine Thaten mit leiblichen Werkzeugen verrichtet, ist nichts weiter als eine Seele, welche den Leib zum ersten Male gebraucht. Die erhabene, göttliche Seele aber wendet den Leib zum zweiten Male an, d. h. durch Vermittelung der Thierseele. Denn wenn die geschaffene Thierseele eine wahrnehmende wird, folgt ihr die lebendige Vernunftseele und verleiht ihr ein erhabeneres, edleres Leben.

Ich behaupte nicht, dass die Seele aus der Höhe niedersteige, doch behaupte ich, sie verleihe der Thierseele ein erhabeneres, höheres Leben, denn die lebendige Vernunftseele lässt von der Geistwelt nicht ab, jedoch verbindet sie sich mit diesem Leben und wird dasselbe ihr anhängend, und wird die Macht desselben, verbunden mit der Macht dieser Seele. Deshalb wird die Macht dieses Menschen, wenn sie auch eine schwache, leichte war, eine passendere und deutlichere, weil die Macht der Hochseele auf sie erstrahlt und sich mit ihr verbindet.

Behauptet Jemand: Wenn die Seele, während sie in der Hochwelt war, eine wahrnehmende ist, wie kann sie dann schon in den edlen, sinnlichen Hochsubstanzen sein, während sie ja doch in der Ursubstanz noch ist? so antworten wir: Die Wahrnehmung die in der Hochwelt, d. h. in der edlen Geistsubstanz ist, [150] gleicht dieser in dieser Niederwelt nicht. Diese niederen Sinne würden dort nichts wahrnehmen, denn die dortige Wahrnehmung ist dem dort Wahrgenommenen entsprechend, und deshalb hängt die Wahrnehmung dieses Niedermenschen an der Wahrnehmung des Hochmenschen und ist mit ihr verbunden. Dieser Mensch erfasst nur die Sinneswahrnehmung von dort, weil er mit ihr so verbunden ist, wie dies Feuer mit jenem Hochfeuer, und die Wahrnehmung, welche in der Seele dort ist, auch mit der Wahrnehmung in der Seele

so ist sie deutlicher und klarer, als die Wachstumsseele, da sie deutlicher als die Wachstumsseele das Leben kund thut.

Ist die Seele von dieser Eigenschaft, nämlich, dass in ihr schaffende Mächte ruhen, so sind auch zweifelsohne in der Menschenseele schaffende Mächte, welche Leben und Vernunft schaffen.

Ist die Stoffseele, d. h. die in dem Körper wohnende, von dieser Beschaffenheit, bevor sie darin wohnte, so ist sie zweifelsohne ein Mensch. Ist sie im Leibe als das Abbild eines anderen Menschen, so ist die Seele desselben etwa so, wie sie möglicher Weise dieser Körper von dem Abbilde des wahren Menschen annehmen kann.

Wie nun der Bildner die Form des Körper-Menschen in ihrem eigenen oder in einigen Stoffen, in denen sie möglicher Weise gebildet werden könnte, formt und dabei begierig ist, diese Form oder ihresgleichen in der Form (dem Bilde) dieses Menschen, je nachdem der Grundstoff, worin er sie bildet, sie annehmen kann, zu zeichnen, so ist dann diese Form zwar ein Abbild jenes Menschen, doch steht sie um vieles unter ihm, und ist viel geringer. Das deshalb, weil in demselben die Mächte des Menschen nicht schaffend sind. Weder sein Leben ist in jenem Bilde noch seine Bewegung, weder seine Zustände sind es noch seine Kräfte. Ebenso ist nun dieser Sinnenmensch ein Abbild von jenem wahren Urmenschen, nur dass der Bildner eben die Seele ist. Sie trat hervor, um diesen Menschen dem wahren Menschen ähnlich zu machen, denn sie legte in ihn die Eigenschaften des Urmenschen, jedoch nur schwach, gering und wenig; denn die Kräfte dieses Menschen, sein Leben und seine Zustände sind schwach. Dagegen sind dieselben im Urmenschen sehr stark [149].

Der Urmensch hat starke, hervortretende Sinne, sie sind stärker, klarer und mehr hervortretend als die Sinne dieses Menschen; denn diese hier sind nur Abbilder von jenen, wie wir dies öfters gesagt.

Wer nun den wahrhaften Urmenschen sehen will, der muss gut und vortrefflich sein. Er muss starke Sinne haben, die

ist, trennt sich nimmer von ihm. Dies eben muss beschrieben werden.

Ist dem nun so, so fragen wir: Meinst du, die Beschreibung dieser Form wäre: der Mensch, der lebendig, vernünftig ist? „Der Lebendige“ stünde hier an Stelle des vernünftigen Lebens. Ist dem so, so ist der Mensch vernünftiges Leben, ist aber der Mensch vernünftiges Leben, so behaupten wir: Unmöglich kann ein Leben ohne eine Seele sein, und die Seele ist es, die das vernünftige Leben dem Menschen verleiht. Wenn dem also ist, so muss nothwendig der Mensch eine That der Seele sein, folglich kann er nicht eine Substanz sein. Oder es muss die Seele der Mensch selbst sein. Ist nun die Geistesseele der Mensch, so folgt daraus, dass die Seele in einen von dem Körper des Menschen verschiedenen Körper eingetreten sei, oder dass jener Körper ein Mensch sei. Ersteres ist absurd und unmöglich. Denn die Seele heisst nur in so fern so, als sie mit dem menschlichen Körper, worin sie jetzt ist, vereint ist.

Ist die Seele aber nicht Mensch, dann muss der Mensch eine von der Seele verschiedene Macht sein. Warum sollten wir alsdann aber nicht sagen: Der Mensch ist die Zusammensetzung aus Seele und Körper zugleich?

Alsdann muss die Seele eine von den mancherlei Arten der Macht besitzen; mit „Macht“ meine ich aber bloss das Thun, denn der Seele ist eine von den mancherlei Arten des Thuns eigen, das Thun kann aber nicht ohne einen Thäter sein. Dasselbe gilt von der Macht, die in den Saamen-Kernen liegt, denn die Kerne sind nicht ohne eine Seele, und die Seelen der Kerne sind nicht allgemeine Seelen, denn jeder Kern hat eine Seele, eine andere als der andere.

[148] Zur Bestätigung des Gesagten dient die Verschiedenheit ihrer Wirkungen.

Wir behaupten nun: Die Kerne haben Seelen, denn die in ihnen befindlichen Mächte sind nicht Seelen. Es ist nicht zu verwundern, dass alle diese Kerne Macht haben, d. h. dass sie schaffende sind, denn die schaffenden Mächte sind nur Wirkungen der Wachstumsseele. Was aber die Thierseele anlangt,

Mensch ist, oder ist diese Seele eben der Mensch, d. h. ist die Seele, welche ihre Wirkungen in irgend einem Körper ausübt der Mensch?

Ist nun der lebendige, vernünftige Mensch der aus Seele und Körper zusammengesetzte, oder ist er nicht derartig, so dass nicht aus jeder mit einem Körper zusammengesetzten Seele der Mensch wird? Ist nun dies die Eigenschaft des Menschen, nämlich die, dass er aus einer vernünftigen Seele und irgend einem Körper gefügt sei, so ist es möglich, dass das Verweben dieser Eigenschaft nie aufhöre. Doch dann bestand der Mensch, da Seele und Leib vereinigt ward, nur in Theilen und wies sein Wesen nur auf den Menschen hin, der später sein sollte, nicht aber auf den Menschen, der Geistmensch und Formmensch heisst. Dieser Ausdruck wäre somit kein richtiger, nur ein dem Richtigen ähnlicher; denn er weist nicht auf das Wesen vom Anfang des Dinges hin, d. h. auf seine geheime Form, durch welche das Ding erst zu dem wird, was es ist; auch ist es nicht der Ausdruck für die Form des Stoffmenschen, sondern er ist Ausdruck für den aus Seele und Körper zusammengesetzten Menschen.

Ist dem nun so, so behaupten wir: Wir erkennen noch nicht den Menschen, der in Wahrheit Mensch ist, denn wir beschreiben den Menschen noch nicht nach seinem wirklichen Ausdruck; denn der Ausdruck, womit wir so eben den Menschen beschrieben, trifft nur den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen, nicht aber den einfachen, formhaften, lebendigen Menschen.

Wenn Jemand etwas Stoffliches beschreiben will, muss er es auch mit seinem Stoffe beschreiben, nicht aber mit der Macht allein, welche dies gemacht. Will er aber etwas Nichtstoffliches beschreiben, muss er die Form allein beschreiben. Ist dem also, so behaupten wir, dass, wenn Jemand den lebendigen Menschen beschreiben will, er die Form des Menschen allein beschreiben muss. Ebenso wenn Jemand die Dinge [147], die in der That sind, bestimmen will, so beschreibe er die Form des Dinges, wodurch es das ist, was es ist, das aber, wodurch der Mensch

Seele war, da sie dort war, eine rein geistige. Der Geist ist zuvörderst vollendet, vollkommen [145] in allen Dingen und ward er Ursache für das, was unter ihm steht. Der Zustand, in dem wir die Geistseele zuletzt sehen, war auch ihr Zustand zuerst, als sie in der Hochwelt war. Dies, weil die Ursache dort Eine, das unter ihr Vollendende war, denn in ihr liegen alle Dinge.

Deshalb behaupten wir auch, dass der Mensch dort nur geistig war, als er aber nach der Welt des Werdens verlangte, bekam er die sinnliche Wahrnehmung dazu, und ward sinnlich wahrnehmend; doch war er dort auch geistig wahrnehmend.

Behauptet Jemand: Die Seele war in der Hochwelt wahrnehmend der Kraft nach, als sie aber in der Welt des Werdens war, ward sie wahrnehmend der That nach, dies, weil die Wahrnehmung nur Wahrnehmbares aufnimmt; so antworten wir: Dies ist absurd, denn in der Hochwelt giebt es nichts der Kraft nach Wahrnehmendes. Darin stimmen die Häupter der Philosophie überein. Schlecht ist es anzunehmen, dass es in der Hochwelt etwas stets der Kraft nach Wahrnehmendes gebe und es dann in dieser Welt etwas in der That Wahrnehmendes werde, und dass die Kraft der Seele zur That ward, um sich zum Herabstieg in diese Niederwelt zu erniedrigen.

Der Geistmensch und der Sinnenmensch.

Diese Frage wird noch auf eine andere Art aufgeworfen, und erklären wir: Wir wollen den Geistmenschen in der Hochwelt beschreiben, nur wollen wir, ehe wir diesen geistig erfassen, den Menschen in der Sinnenwelt prüfen und behaupten wir, dass wir denselben nicht richtig erkennen. Wenn wir nun diesen Menschen nicht erkennen, wie können wir dann behaupten, wir erkannten den Menschen in der Hochwelt? Vielleicht giebt es Menschen, welche glauben, dass dieser Mensch eben jener sei, und dass beide eins wären. Wir beginnen nun unsere Forschung von hier und fragen: Meinst du, dass dieser Sinnenmensch [146] der Ausdruck für irgend eine andere Seele sei, als die ist, durch welche der Mensch ein lebendiger, des Nachdenkens fähiger

... dem ersten
... in ihm sind.
... die Hochwelt ist schön, da
... die Urform schön,
... man etwa von Substanz oder
... man dies in der Urform, und
... weil alle Dinge in ihr vor-
... und wird stark darüber.
... nichts vom Stoff übergeht,
... würde im Wissen und
... sein können, wenn sie
... ohne dies Wissen
... etwas formlos liesse), wie
... anderen Gliede der Fall ist. Da
... dem Stoff entgeht, ohne dass sie
... muss man fragen: Warum ist
... Antwort: Weil in der ersten
... fragt man: Warum ist die
... Weil in der ersten Form alle
... diese fünf Sinne hat das
... dem Untergange zu bewahren;
... in der Urform liegt die
... Sein der Dinge.
... Dann ist die Substanz in der
... selbst die Substanz ist. Ist
... in der Hochwelt ist,
... schon enthalten. Denn
... Ursache ist. und ferner seine
... Kommenes. Schönes ist und dies
... so wird es. wenn es das ge-
... ist. Eins mit der Ursache, die
...
... geschrieben. so kehren wir zum
... wie Dinge in der Geistform,
... Dingen nur Eine, so hört die
... Seelenform auf. Denn die

selbe ist defect, weil sie die Eigenschaften der Dinge nicht alle zugleich hervorruft, und deshalb nehmen die Naturdinge Zu- und Abnahme an.

Die Dinge in der Hochwelt nehmen Ab- und Zunahme aber nicht an, denn der, welcher sie hervorrief, ist vollendet, vollkommen; der schafft ihr Wesen und ihre Eigenschaften auf einmal und sind solche deshalb vollendet, vollkommen. Sind sie aber deshalb vollendet, [143] vollkommen, so sind sie dann in einem Zustande während; dies gilt von allen Dingen in der zuerst erwähnten Bedeutung. Denn keine der Eigenschaften wird als eine Form unter diesen Formen erwähnt, es sei denn, man finde sie daran.

Wir behaupten: Alles dem Entstehen und Vergehen Anheimfallende, rührt entweder nur von einem Schöpfer her, der nicht zu überlegen brauchte, oder von einem solchen, welcher das Ding und seine Eigenschaften nicht auf einmal, sondern eins nach dem anderen schafft. Deswegen ist das Naturding dem Entstehen und Vergehen anheimfallend, und liegt der Anfang seines Seins vor der Vollendung desselben. Ist dem nun so, so muss man fragen: Was ist es? und warum ist es? da seine Vollendung nicht sogleich in seinem Anfang liegt.

Die ewig währenden Dinge aber werden nicht durch Betrachtung und Ueberlegung geschaffen, denn ewig ist, der sie hervorrief, und der Ewige überlegt nicht, da er vollendet ist. Der Vollendete verrichtet aber sein Werk als höchst vollendet, da bedarf es weder der Zu- noch Abnahme.

Behauptet nun Jemand: Es ist wohl möglich, dass der erste Schaffer etwas zuerst schaffe und dann etwas Anderes hinzufüge, damit es noch schöner und vortrefflicher sei; so antworten wir: Rief er zuerst etwas in einem Zustande hervor und fügte er dann etwas Anderes hinzu, so ist, auch wenn Letzteres schön war, sein erstes Thun nicht schön gewesen. Es passt aber nicht für den ersten Schaffer, etwas zu thun, das nicht schön wäre, denn er ist der Urschöne und die höchste Schönheit. Ist nun das Thun des ersten Schaffers schön, so hört es nimmer

Kraft und der grossen oder geringen Zahl der Ursachen für dasselbe ab. Denn wenn der Ursachen des Dinges wenige sind, so dauert es länger, sind der Ursachen aber viele, so währt es geringere Zeit.

Wir müssen nämlich wissen, dass von den Naturdingen das eine am anderen hängt; vergeht eins, so steigt es zu seinem Genossen nach oben, bis es zu den himmlischen Körpern und von da zur Seele und dann zum Geist gelangt. Die Dinge alle bestehen fest im Geist, und der Geist ist festbestehend in der ersten Ursache, und die erste Ursache ist Anfang aller Dinge und ihr Ende. Von ihr nehmen alle ihren Anfang und zu ihr gehen sie zurück, wie wir dies schon öfters behaupteten.

Besondere Fälle.

[142] Wir behaupten: Im Urgeist waren alle Dinge, weil beim Urschaffer die erste That, die er vollbrachte, der Geist war; er schuf ihn mit vielen Formen und legte in eine jede derselben alles das, was ihr entsprach. Er schuf die Form und ihre Zustände zusammen, nicht etwa eine nach der andern, sondern sie alle zusammen und mit einem Mal. So rief er den Geistmenschen und in ihm alle ihm zukommenden Eigenschaften zugleich hervor, nicht aber rief er einige derselben zuerst und andere nachher hervor, wie dies im Sinnmenschen der Fall ist, sondern alle zusammen mit einem Mal. Wenn dem also ist, so behaupten wir, dass die Dinge, welche im Menschen liegen, dort alle schon zu Anfang vorlagen; es ward durchaus keine Eigenschaft hinzugefügt, die nicht schon dort gewesen wäre. Der Mensch in der Hochwelt ist vollendet, vollkommen und alles von ihm Ausgesagte weicht nimmer von ihm.

Behauptet nun Jemand: Alle Eigenschaften des Hochmenschen lagen nicht in ihm vor, vielmehr nimmt er andere Eigenschaften an, wodurch er erst ein vollendeter wird, so antworten wir: Dann fällt er dem Entstehen und Vergehen anheim, denn das, was Zu- und Abnahme annimmt, liegt in der Welt des Entstehens und Vergehens. Dies nimmt eben deshalb Ab- und ~~Zunahme~~ an, weil ihr Schaffer, d. i. die Natur, defect ist. Die-

in den Pflanzen, so besteht ihre Pflanzenkraft in der Wurzel fest. Dafür dient als Beweis, dass, wenn man einen Zweig von der Krone des Baumes oder von der Mitte abschneidet, der Baum nicht vertrocknet, dies thut er aber, wenn man die Wurzel abschneidet.

Fragt nun Jemand: Wohin geht denn diese Kraft oder Seele, wenn sie sich nach dem Abhauen der Wurzel vom Baume trennt? so antworten wir: Sie geht zu der Stätte, von der sie sich nie getrennt hat, d. i. der Geistwelt. Ebenso dringt, wenn ein Theil des Thierischen vergeht, die Seele, die in ihm war, fort, bis dass sie zur Geistwelt kommt, sie kommt aber zu derselben nur, weil diese, d. h. der Geist, der Ort der Seele ist. Der Geist verlässt diese Welt nie; der Geist ist aber nicht an einem Orte, somit ist die Seele dann nicht an einem Orte; ist sie aber an keinem Orte, so ist sie zweifelsohne oben und unten und überall, ohne sich mit der Zertheilung des Alls zu zertheilen oder zu zerstückeln, somit ist die Seele an einem jeden Orte und doch auch nicht an einem Orte (örtlich).

[141] Wir behaupten, dass die Seele, wenn sie von unten nach oben dringt und nicht vollständig zur Hochwelt gelangt, sondern zwischen beiden Welten stehen bleibt, sie die Geist- und Sinnesdinge zugleich angeht und in der Mitte zwischen beiden Welten, d. h. zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen oder Natürlichen steht, nur dass, wenn sie von hier nach oben strebt, sie dies leichtesten Laufes thut und ihr dies nicht schwer fällt, ganz anders, als wenn sie in der Niederwelt ist und dann zur Hochwelt aufsteigen will, denn das wird ihr schwer.

Wisse, dass Geist und Seele und alle geistigen Dinge in ihrem Uranfang deshalb weder verderben noch vergehen, weil sie von der ersten Ursache ohne eine Vermittelung ausgehen. Die Natur, das Sinnliche und alle Naturdinge sind aber vergänglich und dem Verderben anheimfallend, weil sie Wirkungen von verursachten Ursachen sind, d. h. sie gehen vom Geist durch Vermittelung der Seele aus; jedoch giebt es Naturdinge, die länger dauern als andere, und ewiger sind als sie. Dies hängt je von der Entfernung des Dinges, von seiner Ursache und

niedrig sind, wenn man sie mit den Hochdingen, die in der Geistwelt sind, vergleicht. Die Seele bringt diese Wirkungen nur bei ihrer Sehnsucht nach den geringen Niederdingen hervor. Sehnt sie sich danach, macht sie auf sie Eindruck und ist sie mit dem Sinnlichen verglichen, schöner als alle Schönheit desselben. Die Theildinge sind nur schön im Reiche der Sinneswahrnehmung, denn die Sinneswahrnehmung ist ihr Gebiet und das Aehnliche erfreut und ergötzt sich am Aehnlichen; an die geistigen Hochdinge gehalten, sind sie aber sehr hässlich und gemein.

Wir behaupten: Wenn die Seele auf die Natur, das Sinnlich Wahrnehmbare und alle Dinge ihres Bereichs Wirkung ausübt, so stellt sie jedes Einzelne derselben auf seine Stufe und führt dies in so sicherer Weise aus, dass nichts von seiner Stufe zu einer anderen übergehen kann, nur dass, wenn auch im Sinnlichen und Natürlichen Ausführung und Ordnung herrscht, diese doch der Ausführung und Ordnung der geistigen Hochdinge gegenüber eine andere ist. Denn die Ausführung der sinnlichen Dinge ist gering, niedrig, dem Fehler anheimfallend, die der Hochdinge aber ist eine hohe, erhabene, dem Fehler nicht anheimfallende, denn sie ist immer richtig. Die Ausführung der Hochdinge ist richtig, denn sie geht von der ersten Ursache aus. Die Ausführung der Niederdinge fällt aber dem Fehler anheim, denn sie ist eine solche, die von dem Verursachen, d. h. der Seele ausgeht.

[140] Die Seele in den Pflanzen ist gleichsam einer von den Theilen der Seele, nur dass sie der geringste und thörichtste aller ihrer Theile ist, denn sie dringt nach unten, bis sie in diesen niedrigen, gemeinen Körpern ist. Ist die Seele im Thierischen, so ist sie auch ein Theil der (allgemeinen) Seele, nur ein erhabenerer und edlerer als die Pflanzenseele. Dies liegt in der sinnlichen Wahrnehmung. Gelangt die Seele zum Menschen, so ist dies ein noch vorzüglicherer Theil der allgemeinen Seele, denn sie bewegt sich dann, nimmt sinnlich wahr, hat Geist und Unterscheidungsgabe. Denn ihre Bewegung geht von Seiten des Geistes aus, d. h. die Bewegung der Seele und ihre Schönheit liegt darin, dass sie geistig arbeitet und erkennt. Ist die Seele

Da nun die Seele von einem Verursachten verursacht ist, so ist sie nicht stark dazu, ihr Thun ohne eine Bewegung, im ruhigen Zustande zu verrichten, vielmehr thut sie dies durch eine Bewegung und ruft sie irgend ein Abbild hervor. Ihr Werk heisst Abbild, weil es ein vergängliches, weder feststehendes noch bleibendes Thun ist. Denn es geschah durch eine Bewegung, und die Bewegung bringt nichts Bestehendes und Bleibendes, sondern nur Vergängliches hervor. Wäre dem nicht so, so wäre ihr Thun edler als sie selbst. Das Gemachte wäre festbestehend, der Schaffer aber, d. h. die Bewegung, vergänglich, schwindend, und dies wäre doch sehr falsch. Will nun die Seele etwas thun, so blickt sie auf das, von woher sie den Anfang nahm, und schaut sie darauf, so wird sie voller Kraft und Licht, sie bewegt sich in einer anderen Weise, als sie es ihrer Ursache zu that. Denn wenn sie sich ihrer Ursache zu bewegen will, bewegt sie sich nach oben, will sie aber ein Abbild machen, so bewegt sie sich nach unten. Dann ruft sie ein Abbild hervor, nämlich das Sinnliche und die Natur, die in den einfachen Körpern und in den Pflanzen, Thieren und in jeder Substanz ist. Die Substanz der Seele trennt sich nicht von der vor ihr stehenden, sondern hängt mit ihr zusammen, denn die Seele geht in alle niederen Substanzen, bis sie in irgend einer Weise zu der Pflanze gelangt.

Denn die Natur der Pflanzen ist eine von den Wirkungen (Eindrücken) der Seele, und deshalb hängt sich die Seele an sie, nur dass, wenn auch die Seele durchdringt, bis sie zur Pflanze gelangt und in ihr ist, sie nur deshalb in ihr ist, weil, wenn sie ihre Wirkungen hervorbringen will, sie nach unten dringt, [139] um hierdurch, so wie durch ihre Sehnsucht nach dem geringen Niederding, ein Individuum hervorzurufen. Dies, weil die Seele, als sie im Geiste war und sich ihm zu erhob, sie sich nicht von ihm trennte; als sie aber sorglos ward, und ihr Blick dort stumpf war, so verliess sie ihn und drang nach unten bis sie vom ersten hervorgerufenen Sinnending aus, auch das letzte einholte und schöne Wirkung auf dasselbe machte. Nur dass, wenn diese Dinge auch schön sind, sie doch hässlich und

keit. Wir verstehen darunter, dass das Hervorgerufene nicht auf der Stufe des Hervorrufers, sondern unter ihm steht.

Beweis dafür, dass der Eine, Reine vollendet über der Vollendung stehe, liegt darin, dass er keines der Dinge bedarf und auch keine Spendung verlangt, denn aus seiner starken Vollendung und seinem Uebermaass geht von ihm etwas Anderes aus. Denn das über der Vollendung Stehende kann nicht anders schaffen, als dass das (geschaffene) Ding vollendet sei, wo nicht, stände es ja nicht über der Vollendung. Denn wenn das Vollendete irgend ein (unvollendet) Ding in's Dasein ruft, so muss das über der Vollendung Stehende auch Vollendung hervorrufen, es muss das Vollendete hervorrufen, von dem gilt, dass nichts Neugeschaffenes stärker, glänzender und erhabener sein kann als es.

Denn wenn der Eine, Wahre, über der Vollendung Stehende das Vollendete hervorgerufen hat, so wendet sich dies Vollendete zu seinem Hervorrufener und wirft seinen Blick auf denselben und wird von ihm aus voll des Lichtes und Glanzes; dies wird dadurch zum Geist. Aber der Eine, Wahre, schafft das Wesen des Geistes, wegen seiner starken Ruhe, blickt dann dieses Wesen auf den Einen, Wahren, so formt sich der Geist. Denn wenn dies erste Wesen von dem Einen, Wahren hervorgegangen ist, so bleibt es stehen, und wirft es seinen Blick auf den Einen, um ihn zu sehen. Es wird dann zu Geist. Ist nun aber das erste hervorgerufene Wesen zu Geist geworden, so gleichen seine Thaten dem Einen, Wahren; denn nachdem es seinen Blick auf ihn geworfen und ihn, seiner Kraft entsprechend, gesehen hat und dann Geist geworden ist, schüttet über diesen der Eine, Wahre viele herrlichen Kräfte aus. Ist der Geist dann mit grosser Kraft ausgerüstet, so schafft er die Form der Seele, ohne sich zu bewegen, weil er dem Einen, Wahren ähnlich handelt [138]. Den Geist rief der Eine, Wahre hervor, während er ruhend war, und deshalb ruft auch der Geist die Seele im ruhigen Zustande, ohne sich zu bewegen, hervor. Nur dass der Eine, Wahre das Wesen des Geistes, der Geist aber die Form der Seele aus dem Wesen, das von dem Einen, Wahren stammt, durch die Vermittelung vom Wesen des Geistes hervorruft.

X. Buch.

Ueber den ersten Anfang und die aus ihm beginnenden Dinge.

[136] **D**er Eine, der Reine! Er ist die Ursache aller Dinge, er ist nicht wie eins von den Dingen, sondern er ist der Ursprung des Dinges; er ist nicht die Dinge, sondern alle Dinge sind in ihm, er ist nicht in einem der Dinge, denn alle Dinge quellen nur aus ihm hervor; in ihm ist ihr fester Bestand und zu ihm geht ihre Rückkehr.

Fragt Jemand: Wie ist es möglich, dass die Dinge in dem Einen, Einfachen (dem Urwesen), in dem weder eine Zweiheit noch in irgend einer Weise eine Vielheit ist, sind? so antworten wir: Weil er rein Einer und einfach ist, ist in ihm keins von den Dingen, weil er aber rein Einer ist, strömen aus ihm alle Dinge hervor; denn da er kein Wesen hat, strömen von ihm alle Wesen aus. Ich spreche es kurz aus: Weil Er keins von den Dingen ist, strömen alle Dinge von ihm aus. Doch wenn auch alle Dinge nur von ihm ausströmen, so ist es zunächst das erste Wesen, d. h. das Wesen des Geistes, das ihm zu Anfang ohne Vermittelung entströmte, darauf entströmten ihm alle Wesen der Dinge in der Hoch- und Niederwelt durch Vermittelung vom Wesen des Geistes und der Hochwelt.

Ich behaupte: Der Eine, Reine steht über Vollkommenheit und Vollendung, die Sinneswelt dagegen ist defect, denn sie ist hervorgerufen. Das Vollendete ist der Geist, derselbe ward deshalb vollendet, vollkommen, weil er aus dem Einen, Wahren, Reinen, der über der Vollendung steht, hervorgerufen ward. Es ist aber unmöglich, dass [137] das über der Vollendung Stehende das Mangelhafte ohne Vermittelung hervorrufe, auch ist es dem Vollendeten unmöglich, etwas so Vollendetes, wie es selbst ist, hervorzurufen, denn in der Hervorrufung liegt eine Mangelhaftig-

und wahrnehmen. Dasselbe gilt von jedem Sinnbegabten. Will er etwas vom sinnlich Wahrnehmbaren richtig erfassen, so verschmäht er die übrigen Wahrnehmungen und wendet sich jenem allein zu, dann erkennt er es richtig. Dasselbe muss der thun, welcher Seele, Geist und erste Wesenheit erfassen will, er muss das äussere sinnliche Hören verwerfen und aufgeben und das innere, geistige Gehör allein dazu anwenden; dann vernimmt er die erhabenen, reinen, lauterer, schönen, anmuthigen, erfrischenden Töne, deren ein Hörer nimmer überdrüssig wird, vielmehr nimmt er, so oft er sie hört, an Begierde und Munterkeit zu und weiss, dass diese irdischen, sinnlichen Töne nur Abbilder und Grundzüge jener Töne sind. Nimmt er diese erhabenen, hohen Wesenheiten wahr, und hört er, je nach seiner Kraft und Macht, jene Töne, so ist seine Freude vollkommen und vollständig.

und haben der sinnlichen Wahrnehmung vergessen. Ebenso gilt, dass, wenn wir wahrnehmen und ganz den Sinnen zugethan sind, [134] wir weder die Seele noch ihre Vorzüge erfassen können. Wir nehmen aber etwas nur dann wahr, wenn es der Sinn erfasst und es der Seele zuführt; dann führt die Seele dies dem Geiste zu, wo nicht, so nehmen wir dies Ding nicht wahr, wenn wir auch lange darauf blicken.

Dasselbe gilt von der Seelenkraft. Sie nimmt nichts wahr, es sei denn die Seele führt es dem Geiste zu; dann giebt der Geist der Seele es zurück, obwohl er zu Anfang sehr entfernt von ihm war, die Seele führt es dann der sinnlichen Wahrnehmung zu, so dass diese es, je nach ihrer Kraft, wahrnimmt. Somit führt der Sinn, wenn er etwas wahrgenommen, dies der Seele und die Seele es dem Geiste zu. Dasselbe gilt von der Seele. Wenn sie etwas wahrnahm, führt sie dies zuerst dem Geiste zu, und dann giebt der Geist es der Seele wieder; darauf führt es die Seele der Sinneswahrnehmung zu, nur dass der Geist das Ding in einer erhabeneren und klareren Weise erkennt, als dies die Seele kann; die Seele erkennt dies nur in einer niedrigen, nicht wahren Weise.

Wir behaupten: Der welcher Seele, Geist, und erste Ursache, die ja Ursache vom Geist und von der Seele und von allen Dingen ist, wahrnehmen will, darf die Sinne ihre Wirkungen nicht verrichten lassen, sondern muss vielmehr in sein Wesen zurückkehren, in dessen Innerem stehen bleiben und lange dort weilen. Er muss seine ganze Beschäftigung darauf richten,* wenn er auch vom Sehen und den anderen Sinneswahrnehmungen sich fern halten muss. Denn diese verrichten ihre Wirkungen nur ausserhalb von ihm, nicht aber innerhalb von ihm. Er muss begierig sein dieselben zur Ruhe zu bringen; ist dies der Fall und ist er zu seinem Wesen zurückgekehrt und blickt er auf sein Inneres, so ist er stark das wahrzunehmen, was die Sinne nimmer wahrnehmen noch je erfassen können.

Dies ist, wie wenn einer liebliche, anregende Töne vernahmen will. Der horcht auf diesen Ton; wenn dann kein anderer Ton ihn beschäftigt, so kann er diesen Ton richtig hören [135]

sie ihr Leben hindurch ganz verkennen und verleugnen, so dass, wenn sie einen davon reden hören, [133] sie meinen, es seien Märchen ohne Wahrheit; auch üben dieselben ihr ganzes Leben lang keine von den erhabenen, edlen Vorzügen (Tugenden) aus; so antworten wir: Wir wissen von diesen Dingen deshalb nichts, weil wir sinnlich sind und nur Sinnliches erkennen, auch dies nur beabsichtigen. Selbst wenn wir ein Wissen erzielen, so wollen wir dies nur von der sinnlichen Wahrnehmung her schöpfen.

So behaupten wir denn: Wir sehen die Dinge so, und wollen wir von der Anschauung uns nicht trennen, nur von ihr wollen wir uns aneignen, was wir sehen und nicht sehen. Wir glauben, alle Dinge seien sichtbar, und es gebe nichts, was dem Blick nicht anheimfiele, dies und Aehnliches. Daher hat dies und dergleichen uns dahin gebracht, dass wir Seele, Geist und erste Ursache verleugnen. Findet man Einen von uns, der glaubt ihre Erkenntniss erfasst zu haben, so setzt er diese doch mit der sinnlichen Wahrnehmung und den Körpern in Beziehung, so dass er Seele, Geist, erste Ursache als Körper fasst, während doch der Körper verursacht ist von einem Verursachten und dies wieder vom Verursachten. Die Vorzüge (Tugenden) sind in der Seele vorhanden, die Seele im Geist, und der Geist in der ersten Wesenheit gewissermassen als in seiner Ursache. Die Seele ist aber kein Körper, sondern Ursache des Körpers, auch ist weder der Geist noch die erste Ursache ein Körper.

Dies haben die Vorzüglichsten der Alten festgestellt und mit befriedigenden, genügenden Beweisen dargethan. Als Beweis dafür dient, dass die Seele ihre Vorzüge nicht wahrnimmt, und dass diese keine Körper sind und nicht unter die sinnliche Wahrnehmung fallen. Wie sollten die Vorzüge auch Körper sein, da wir sie ja nicht sinnlich wahrnehmen können, wenn wir den Sinnen ergeben sind? Beweis dafür, dass wir, wenn wir den Sinnen ergeben sind, weder die Seele noch ihre Vorzüge erfassen können, ist, dass wir oft, wenn wir über etwas nachdenken, einen unserer Freunde, obwohl er gegenwärtig ist, nicht sehen; denn wir sind ganz und gar der Seele zugewandt

Stelle eines Gefässes träte, sondern die erste Ursache ist eben selbst alle die Vorzüge, nur dass die Vorzüge von ihr ausströmen, ohne dass sie sich theilt [132] oder sich bewegt noch an irgend einem Orte ruht; vielmehr ist sie eine Wesenheit, von der unaufhörlich ohne örtliche Bewegung oder örtliche Ruhe die Wesenheiten und Vorzüge ausgehen. Sind die Wesenheiten von ihr ausgegangen, so sind sie in allen Wesenheiten, je nach der Kraft der Einzelnen, vorhanden. Denn der Geist nimmt diese Vorzüge mehr auf als die Seele, die Seele mehr als die Himmelskörper, und diese wiederum mehr als die dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Körper. Denn je mehr das Verursachte von der ersten Ursache sich entfernt und je mehr der Vermittelungen werden, desto weniger nimmt es von der ersten Ursache an.

Die erste Ursache ist stehend, in ihrem Wesen ruhend, sie ist weder in einem Zeitlaufe noch in einer Zeit noch an einem Orte, vielmehr liegt der feste Bestand des Zeitlaufes, der Zeit, des Ortes und aller Dinge nur in ihr. Wie nämlich der Mittelpunkt fest in seinem Wesen besteht und nur durch ihn alle vom Mittelpunkt zur Peripherie ausgehenden Linien wohl bestehen und jeder Punkt und jede Linie im Kreise oder in der Fläche nur durch den Mittelpunkt fest besteht, so ist es auch mit den geistigen und sinnlichen Dingen. Auch wir bestehen fest nur durch den ersten Schaffer; an ihn hängen wir uns, zu ihm sehnen wir uns, ihm neigen wir uns zu und kehren zu ihm zurück, wenn wir auch von ihm fern und weit ab sind. Denn unser Gang und unsere Heimkehr geht nur zu ihm, gleichwie die Linien (Radien) des Kreises, wenn sie auch fern und weit ab sind, zum Mittelpunkt gehen.

Fragt nun Jemand: Wie steht es denn mit uns? Obwohl wir in der ersten Wesenheit, die alle Dinge hervorrief, waren, und von Seiten der Seele viele Vorzüge in uns haben, nehmen wir doch weder die erste Ursache, noch den Geist, noch die Seele, noch die edlen, erhabenen Vorzüge wahr, auch üben wir sie nicht aus. Vielmehr wissen wir den grössten Theil unserer Zeit nichts davon; ja unter den Menschen giebt es viele, welche

und Rechtschaffenheit das liegen, worüber die Seele nachdenkt und wonach sie forscht; wenn nicht, warum würde denn die Seele [131] über etwas nachdenken, was nicht vorhanden ist, und darnach forschen?

Ist dem also, so sagen wir: Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und die übrigen Tugenden sind vorhanden ob die Seele darüber nachdenkt oder nicht. Sie sind nur im Geist in einer höheren und erhabeneren Art vorhanden als in der Seele. Denn der Geist ist es, der der Seele Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und alle Tugenden spendet. Jedoch sind die Tugenden nicht immerfort in der nachdenkenden Seele, sondern nur bisweilen sind sie in ihr vorhanden, nämlich nur wenn sie über sie nachdenkt. Dies, weil die Seele, wenn sie auf den Geist ihr Auge wirft, von ihm verschiedene Tugenden, je nachdem sie ihren Blick darauf wirft, erhält; wenn sie nämlich ihren Blick lange auf den Geist richtet, nimmt sie erhabene Tugenden von ihm als Spende; wenn sie dann aber sorglos wird und sich den Sinnen zuwendet und mit ihnen sich beschäftigt, so spendet der Geist ihr nichts mehr von den Tugenden, und wird sie wie etwas Sinnliches, Niedriges.

Wenn sie dann wieder über einige Tugenden nachdenkt und ihnen zu begegnen begehrt, so schaut sie auf den Geist, und spendet hierbei der Geist die Tugend. Im Geist sind alle Tugenden immerfort vorhanden, nicht so, dass sie zu einer Zeit vorhanden wären, zu einer anderen aber nicht, sondern sie sind darin immerfort. Sind sie aber immerfort in ihm, so werden sie von ihm aus gespendet, weil der Geist sie nur von der ersten Ursache her spendet. Die Tugenden sind immerfort im Geist, weil der Geist nie absteht auf die erste Ursache zu blicken, und ihn nichts daran hindert. Die Tugenden sind somit immer in ihm, sie treffen stets äusserst sichere Entscheidungen, und diese sind richtig, ohne Fehl, denn sie sind in ihm ohne eine Vermittelung von der ersten Ursache her. Der Geist aber hängt ihnen eng an, je nach dem, was über ihn von oben her kommt.

Die erste Ursache anlangend, so sind die Vorzüge in ihr gewissermassen eine Ursache, nicht dass sie für dieselben nur an

gesetzt und nicht einfach; dann ist aber zwischen der Seele und den Körpern durchaus kein Unterschied.

Wir behaupten: Diese Beschaffenheit ist etwas Uebertragenes (Attribut, Beigelegtes), und das Uebertragene ist (immer) nur ein einzelner Theil von den Dingen, auf die es übertragen wird, sie ist aber nicht selbsttragend (selbstständig).

Ist nun die Beschaffenheit übertragen und hat das Uebertragene keinen Stoff, sondern kommt es nur an dem Tragenden zur Erscheinung und ist der Tragende ein Körper — ist die Sache so und ist die Form ohne Stoff und ist der Odem körperlich, so ist die Seele aus irgend einem Körper, der weder dick noch dünn ist, gefügt.

Die Bestätigung von dem von uns Behaupteten ist, dass jeder Körper entweder warm oder kalt, entweder hart oder weich, entweder feucht oder trocken, entweder schwarz oder weiss sein oder eine der übrigen Qualitäten, die den erwähnten ähnlich sind, haben muss. Ist nun ein Körper warm, so wärmt er, ist er kalt, kühlt er; ist er leicht, macht er leicht, doch ist er schwer, so beschwert er, ist er schwarz, schwärzt er, oder ist er weiss, so weisst er. Es kommt dem Kalten nicht zu, zu wärmen, noch dem Warmen, zu kühlen. Sind nun alle Körper in diesem Zustande, so thut jeder Körper mit dem in ihm Liegenden nur je Eine That. Finden wir nun etwas, was viele Thaten verrichtet, so wissen wir, dass die Substanz desselben eine andere ist, als die der Körper, und dass sie ausserhalb jeder Körpersubstanz steht. Dies kann keiner widerlegen noch leugnen.

Von den besonderen Fällen.

Wir behaupten: Einen Beweis dafür, dass die Seele mit einigen ihrer Kräfte in dieser Welt, in der Geistwelt aber mit ihren übrigen Kräften liege, liefern die Gerechtigkeit, die Rechtschaffenheit und die übrigen Tugenden (Vorzüge). Denn wenn die Seele über die Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit nachdenkt und dann bei den Dingen nachforscht, ob sie gerecht und gut sind oder nicht, so muss im Geist von Gerechtigkeit

die Seele als einen geistartigen Hauch oder als geistiges Feuer setzen. Sie beschreiben die Seele mit dieser Eigenschaft, weil sie meinen, dass unmöglich die erhabene, edle Kraft ohne Feuer oder Wind sein könne; auch glauben sie, die Seele müsse nothwendig einen Ort haben, in dem sie bestehe. Da sie nun dies glauben, setzen sie Wind und Feuer an ihre Stelle, da beide zarter und feiner sind als alle Körper. Sie müssten nothwendiger Weise [129] behaupten, dass die Körper begierig die Stätte in ihr verlangten und in den Kräften der Seele fest beständen, die Seele also der Ort der Körper sei, und in ihr läge ihr Bestand und ihre Dauer, nicht aber seien die Körper der Ort der Seele. Denn die Seele ist Ursache, der Körper aber verursacht. Die Ursache begnügt sich mit sich und bedarf zu ihrem Bestand und ihrer Dauer des Verursachten nicht, das Verursachte dagegen bedarf der Ursache, es hat keine Festigkeit und keinen Bestand als allein durch dieselbe.

Wir sagen nun: Wenn jene nach der Seele befragt, antworten, sie sei ein Körper, und wenn dann die Fragen, denen sie sich nicht entziehen können, auf sie eindringen, so sind sie nicht im Stande zu behaupten, dass sie zu den bekannten Körpern gehöre, und nehmen sie dann ihre Zuflucht zu dem unbekanntem Etwas, wovon sie schon viel und zu wiederholten Malen geredet haben. Da sind sie denn genöthigt, sie hinzustellen als einen von jenen bekannten Körpern verschiedenen Körper, nur dass derselbe nach ihrer Meinung ein starker, schaffender Körper sei und den nennen sie dann einen Odem (Lebensgeist). Dann erwidern wir ihnen und sagen: Wir finden aber viele Odem, die keine Seele haben. Ist dem aber so, wie kann dann die Seele der Odem irgend eines seelenlosen Dinges sein?

Sagen sie, dass der Odem, welcher irgend eine Form (Beschaffenheit) angenommen, die Seele sei, so fragen wir: Was ist das für eine Form? Denn diese Form muss nothwendiger Weise der Odem selbst oder sie muss eine Qualität desselben sein. Ist sie der Odem selbst, so tadelt sie unser erster Ausspruch, dass wir öfters Odem finden, die keine Seele haben, ist aber jene Form eine Qualität des Odems, so ist derselbe zusammen-

zart, wie ja die Ursache immer erhabener und vorzüglicher ist als das von ihr Verursachte.

Wir behaupten: Jeder Körper, er sei dick oder zart, ist weder Ursache dafür, dass er allein für sich besteht, noch dafür, dass er verbunden ist. Dagegen ist gerade die Seele Ursache für die Verbindung des Körpers und sein Alleinsein. Denn dass er allein für sich besteht, hat der Körper von der Seele entlehnt. Wie ist es auch möglich, dass der Körper Ursache seines Alleinseins sei, da in ihm die Zerstückelung [128] und Trennung liegt? Hinge die Seele ihm nicht fest an, so würde er sich trennen und durchaus nicht in einem Zustande bleiben. Wie könnten auch Luft und Wind seelenartig sein, da beide im Fluss sind, sich zerpfücken und rasch trennen lassen? Was nun aber nicht stark genug ist, sich selbst zusammen und fest zu halten, das kann noch weniger etwas Anderes festhalten. Wie kann die Luft Seele dieser Welt und ihr Geist sein, da sie der Ordnung und Aufklärung bedarf?

Wir behaupten, dass diese Welt nicht durch Ungefähr und Zufall ihren Gang geht, sondern nur durch eine Seelen-Geistkraft mit höchster Absicht und Anordnung. Ist dem so, so behaupten wir: Die Geistseele steht über dieser Welt als Herstellerin, und stehen die Körperdinge für sie nur an Stelle eines Theiles; sie ist es, die dieser Welt in ihrer jetzigen Lage eng anhaftet, wie sie dies bei den Körpern der Thiere thut. Denn so lange die Seele in ihnen ist, bleiben sie festbestehend; sobald aber die Seele sie verlässt, dauern und bleiben sie nicht, sondern sie verderben und vergehen. Ebenso ist es mit der ganzen Welt, so lange die Seele in ihr bleibt und währt; wenn sie dieselbe aber verlässt, geht die Welt unter und bleibt sie nicht in demselben Zustande. Dies bezeugen uns selbst die Materialisten; denn die Wahrheit zwingt sie, dies zu bestätigen, wie auch die Dinge sie zu der Erkenntniss zwingen, dass nothwendig vor allen Dingen, den Einfachen sowohl als den Zusammengesetzten, etwas Anderes gewesen sei, und das sei die Seele. Nur widerstreben sie der Wahrheit dadurch, dass sie

sind deshalb, weil sie Körper sind (an sich), aus einem Stoff. Sind nun die Körper stofflich und ist die Seele einer der Körper, so müssen zweifelsohne Körper und Seelen abnehmen, sich auflösen und zu Stoff werden, denn der Stoff aller Körper ist einer; aus ihm werden sie gefügt und zu ihm lösen sie sich auf. Ist dem nun also und ist die Seele ein Körper und im Bereich der Körper, so ist sie ohne Zweifel der Abnahme und dem Fluss unterworfen, denn sie zerfließt dann, wie der Körper [127], und nimmt, zum Stoff hin, ab.

Wenn nun alle Körper abnehmen, so kann das Sein nicht bestehen, denn alle Dinge werden ja zu Stoff. Werden sie aber alle wieder zu Stoff und hat der Stoff keinen Bildner, der ihn bilde, d. h. keine Ursache, so giebt es kein Sein; ist aber das Sein nichtig, so ist es auch diese Welt, da sie nur körperlich ist. Dies ist absurd, denn die Welt kann doch nicht ganz und gar vollständig nichtig sein.

Sagt nun Jemand: Wir setzen die Welt nicht insgesamt nur als Körper, sondern wir setzen sie, als mit Seele und Leben begabt, aber nur dem Namen nach; so antworten wir: Der Name hat keinen Werth, dem Sinne nach verneint ihr Seele und Leben, deshalb, weil ihr die Seele in's Bereich der Körper setzt, ist aber die Seele irgend ein Körper, und ist jeder Körper abnehmend, zerfließend, dem Verderben anheim fallend, so muss zweifelsohne auch die Seele abnehmen, sich auflösen und verderben. Dann ist die ganze Welt dem Verderben anheimfallend, das aber ist absurd, wie wir dies öfter darthaten.

Wie ist es möglich, dass die Seele ein zarter Körper sei, da ja jeder Körper, er sei dick oder zart, wie die Luft und der Wind zerfließt, denn es giebt ja keinen feineren und keinen zarteren Körper als jene beiden, auch giebt's unter den Körpern, den einfachen sowohl als den zusammengesetzten, keinen Körper, der mehr als sie zerflösse und rascher verschwände als diese beiden. Es passt aber für die Seele nicht in diesem Zustande zu sein, sonst wäre sie geringer und niedriger, als die dicken, sinnlichen Körper. So ist es nicht, vielmehr ist die Seele erhabener und vorzüglicher, als jeder Körper, er sei dick oder

behaupten, dass der Urkörper aus Stoff und Form zusammengesetzt sei. Nun kann keiner behaupten, der Körper habe von dem Stoffe her eine Seele, denn der Stoff hat durchaus keine Qualität. Der Körper hat Seele und Leben von Seiten der Form, denn der Körper wird durch die Seele mit Ordnung und Aufklärung versehen, diese beiden rühren von Seiten der Seele her, denn in dem Körper muss doch nothwendig Ordnung herrschen.

Wenn dem also ist, so fragen wir: Was ist denn diese Form? Antworten sie, sie sei irgend eine Substanz, so erwidern wir [126]: Ihr habt uns auf einen der zwei Theile des Zusammengesetzten, aber nicht auf das ganze Zusammengesetzte insgemein hingeführt. Nun ist aber einer der beiden Theile des Körpers die Seele, und ist dann euer Ausspruch, die Verbindung der Körper allein sei die Ursache vom Leben der Körper und der Vereinigung des einen derselben mit dem andern, nichtig. Sagen sie dann: Die Form ist nur ein Eindruck der Materie, aber nicht eine Substanz, und aus diesem Eindruck geht Seele und Leben in der Materie hervor, so antworten wir: Eure Rede ist nichtig, denn der Stoff ist nicht im Stande sich selbst zu bilden, noch kann die Seele aus ihrem Wesen von selbst hervorgehen. Wenn aber der Stoff weder sich selbst formt, noch die Seele aus ihrem Wesen hervorgeht, so muss das, was den Stoff formt, ein anderes als dieser sein. Dies ist nun das, was jenen als mit Leib, Seele und Leben begabt setzt, so wie es auch alle übrigen Körper setzt. Dies ist aber etwas, was ausserhalb jeder körperlichen, stofflichen Natur liegt.

Wir behaupten: Es ist unmöglich, dass irgend einer der Körper, derselbe sei einfach oder zusammengesetzt, festbestehe, wenn die Seelenkraft nicht in ihm vorhanden ist. Denn zur Natur des Körpers gehört Fluss und Vergänglichkeit. Wäre nun die ganze Welt ein Körper, ohne Seele und ohne Leben, so würden die Dinge schwinden und vergehen, und ebenso würde, wenn ein Theil des Körpers die Seele wäre, und die Seele leiblich wäre, wie manche glauben, sie dasselbe treffen, was den übrigen Körpern ohne Seele und Leben begegnet, denn alle Körper

kein Körper mit Seele begabt sein, ausser die zusammengesetzten Körper allein. Dem ist aber nicht so, vielmehr sind alle einfachen Körper mit Seele und Leben begabt. Auch findet sich kein Körper in der Welt, derselbe sei zusammengesetzt oder einfach, er sei denn mit Seele und Leben begabt. Dies ist so, weil die schaffende Seelenkraft es ist, die den Stoff der Körper formt. Formt sie aber den Stoff, so macht sie aus ihm den Körper. Der Beweis hierfür ist, dass es keine schaffende Kraft in dieser Welt giebt, es sei denn von Seiten der Seele. Denn wenn die Seele den Stoff formt und aus ihm die einfachen Körper schafft, so spendet sie ihnen eine schaffende natürliche Kraft. Diese schaffende Naturkraft rührt nur [125] von der Seele her. Es giebt keinen Körper, er sei einfach oder zusammengesetzt, es sei denn, in ihm liege eine schaffende Kraft. Somit giebt es keinen Körper, er sei zusammengesetzt oder einfach, es sei denn, er habe Seele und Leben.

Behauptet Jemand, die Sache verhielte sich nicht so, die einfachen Körper hätten weder Seelen noch Leben, vielmehr entstünde, erst wenn die Körper, welche sich nicht einer zum anderen theilen lassen (d. i. die Urkörper), sich verbänden und zu Eins würden, hieraus die Seele; so antworten wir: Das ist nichtig und unmöglich. Denn die Körper, welche sich nicht theilen lassen, sind alle in einerlei Zustand und Beschaffenheit; ich meine damit, es giebt keinen Körper unter ihnen, der irgend einen Eindruck wahr- oder annähme. Wenn aber keiner dieser Körper Eindruck weder wahr- noch annimmt, wie ist es dann möglich, dass einer derselben mit dem anderen sich verbinde, oder mit ihm zu Eins werde, da das zu Einswerden und sich Verbinden doch einer von den Eindrücken ist, welche den Körpern, die sich theilen lassen, zufallen? Die Seele nimmt aber sowohl die Eindrücke, welche dem Verbundenen, als auch die, welche dem Getrennten, als auch die, welche dem Körper zufallen, wahr. Wir behaupten somit: Aus der Verbindung der Körper, die sich nicht theilen lassen, entsteht durchaus nichts Lebendes, wie kann dann die Seele aus der Verbindung und Vereinigung der Körper entstehen? Das ist absurd und unmöglich. Wir

gesetzt ist, diese Urkörper aber mit einem ewigen, ihnen unzertrennlichen Leben begabt sind, welcher Körper ist denn mit einem ewigen, unzertrennlichen Leben begabt? Wenn dann keiner behaupten kann, dass dies das Feuer, die Luft, die Erde und das Wasser seien, denn diese sind ja nicht mit Seelen begabt, so antworten wir: Findest du, dass die einfachen mit Seele begabten Körper lebend sind, so ist das Leben in diesen Seelen ein Accidens, aber nicht ein von Natur eingepflanztes; denn wäre ein solches in ihnen, so würden sie sich weder wandeln, noch ändern, wie ja die Himmelskörper sich weder ändern noch wandeln, denn sie sind mit lebendiger Seele begabt, nicht von etwas Anderem Spende verlangend, vielmehr sind sie es, die allen Körpern Leben spenden. Dann behaupten wir, dass es hinter diesen einfachen Körpern keine anderen Körper gebe, die noch einfacher wären als sie, und sie wären die Elemente der Körper. Was sie betrifft, so wird nicht erwähnt [124], dass sie mit Seelen oder mit Leben begabt seien. Haben aber die einfachen Urkörper weder Seelen noch Leben, wie kann der aus ihnen zusammengesetzte Leib Seele und Leben haben? Es wäre doch unmöglich und absurd, dass aus Körpern, die weder Seele noch Leben haben, wenn sie zusammengefügt und gemischt würden, ein Leben entstände, wie aus dem Geist das geistig Fassbare hervorgeht.

Behauptet nun Jemand, dass die einfachen Urkörper (an sich) weder mit Seelen, noch mit Leben begabt seien, dass sie aber dann damit begabt würden, wenn eins mit dem anderen sich mischte, und eins in dem anderen aufginge, so antworten wir: Ist die Mischung selbst Ursache, dass durch sie die Körper mit Seele und Leben begabt werden, so muss doch diese Mischung eine Ursache haben, und diese wäre es, die einen Körper mit dem anderen mischt und die Kraft des einen in den anderen dringen lässt. Geschieht aber die Mischung der Körper in einander, nur wegen einer Ursache, so verleiht diese Ursache der Seele, die Möglichkeit (zum Sein). Wir antworten ferner: Wäre die Mischung der Körper, des einen mit dem anderen, eine Ursache, welche die Körper zu beseelen und lebendig macht, so würde

jeder Körper ist zusammengesetzt, und alles Zusammengesetzte fällt der Auflösung und dem Verderben anheim, und somit ist jeder Körper sich auflösend, dem Verderben anheimfallend.

Behauptet nun Jemand: Auch die Seele verfällt dem Verderben, denn sie ist ein Körper, nur dass sie ein feiner, zarter Körper ist, so antworten wir: Wir müssen dem nachforschen und wissen, ob die Seele ein Körper ist oder nicht.

Wir behaupten nun: Ist die Seele irgend ein Körper, so muss sie sich nothwendig zertrennen und auflösen. Worin löst sie sich dann aber auf? Dies müssten wir doch nothwendig wissen. Wir behaupten: Ist das Leben nothwendig stets bei der Seele zugegen, sich weder von ihr trennend, noch von ihr scheidend, und ist die Seele ein Körper, so muss ein jeder Körper ein Leben haben, das ihn nie verlässt, so dass es ewig mit ihm ist. Ist dem nun so, so kehren wir zurück und behaupten: Ist die Seele ein Körper und ist der Körper zusammengesetzt, so muss auch die Seele zusammengesetzt sein, sei es aus zwei, sei es aus vielen Körpern [123], und jeder dieser Körper muss ein von Natur ihm eingepflanztes Leben haben, das ihn nie verlässt; oder aber, einige davon haben ein solches Leben, andere aber nicht, oder aber, keins von ihnen hat irgendwie ein Leben. Hat nun einer dieser Körper ein ihm eingepflanztes Leben, so ist derselbe wirklich die Seele. Dann fragt man weiter nach diesem Körper, und wir sagen: Ist er etwa aus vielen Körpern zusammengesetzt? Dann beschreiben wir denselben in der Weise, wie wir dies oben thaten, und das geht so bis in's Endlose fort. Das Endlose wird aber weder gewusst noch verstanden.

Behauptet nun Jemand, dass die Seele ein Körper sei, der aus den einfachen Urkörpern, hinter denen kein anderer Körper stehe, zusammengesetzt sei, und somit könnten wir nicht behaupten, die Körper seien aus Körpern zusammengesetzt, und diese Körper wieder aus anderen und so in's Unendliche, so fragen wir, da wir ja von den Urkörpern festgestellt haben, dass hinter ihnen keine anderen stehen: Wenn die Seele irgend ein Körper ist, und dieser Körper aus den Urkörpern zusammen-

da er aus beiden zusammengesetzt ist. Der Körper löst sich aber nur deshalb auf, trennt sich und bleibt nicht in einem Zustande verbunden, weil die Seele ihn verlässt. Denn es ist die Seele, die fest dem Leibe anhängt, damit dieser nicht zerfalle, noch zergehe. Sie hängt ihm aber deshalb so fest an, weil sie es ist, die ihn aus Stoff und Form fügte. Wenn sie ihn nun verlässt, so zögert er nicht, sich in die Dinge zu zertrennen, aus denen er zusammengesetzt ist.

Wir behaupten, dass die Körper deshalb, weil sie Körper sind, aus Theilen bestehen, deshalb auch lassen sie sich trennen, zusammensetzen und sich in kleine Theile zerlegen, und dies ist eine von den Arten ihres Verderbens.

Ist dies nun so, wie wir beschrieben haben, ist der Körper ein Theil von den Theilen des Menschen und fällt er dem Verderben anheim, so ist zweifellos der Mensch nicht ganz und gar, in seiner Gesammtheit, dem Verderben anheimfallend, vielmehr ist demselben nur einer seiner Theile unterworfen. Der demselben anheimfallende Theil ist das Werkzeug, denn dies verdirbt und bleibt nicht, weil dasselbe nur wegen irgend eines Bedürfnisses erstrebt wird, das Bedürfniss währt aber nur eine Zeit lang, und liegt es somit in der Natur des Werkzeuges, dass es verderbe und nicht bleibe. Denn wenn der Bedürftige [122], der das Werkzeug wegen irgend eines Bedürfnisses anwandte, jenes Bedürfniss, deswegen er es anwandte, befriedigt hat, so verschmäht er das Werkzeug und lässt es liegen; wenn er es aber verschmäht und nicht mehr darnach strebt, so verdirbt es und bleibt es nicht in seinem Zustande.

Die Seele dagegen ist fest, in einem Zustande bestehend, sie verdirbt weder, noch schwindet sie. Durch sie ist der Mensch das, was er an sich ist, und das ist das Wahre, in dem keine Lüge ist, wenn es mit dem Körper in Beziehung gebracht wird. Die Seele bedarf des Körpers, so wie die Form des Stoffes oder der Werkmeister der Werkzeuge bedarf. Somit ist denn der Mensch an sich die Seele, denn durch die Seele ist er das, was er ist, durch sie besteht er fest und dauernd, durch den Körper aber ist er schwindend und verderbend. Denn

IX. Buch.

Ueber die vernünftige Seele, die unsterblich ist.

Wir wollen wissen, ob der Mensch in seiner Gesamtheit und ganz und gar dem Verderben und Vergehen anheimfällt, oder ob nur ein Theil von ihm vergeht, schwindet und verdirbt und ein anderer Theil aber bleibt und dauert, und was denn dieser Theil an sich sei. Wer dies richtig wissen will, der forsche in natürlicher Weise, wie wir es angeben.

Wir behaupten, der Mensch sei nicht etwa ein Einfaches, Schlichtes, sondern ein aus Seele und Leib Zusammengesetztes. Die Seele sei etwas Anderes als der Leib, und der Leib kann entweder an Stelle eines Werkzeugs der Seele stehen, oder mit ihr in einer anderen Art verbunden sein. Nur dass, welcher Art auch die Verbindung sei, doch der Mensch in zwei Theile zerfällt, nämlich in Seele und Körper. Jeder einzelne dieser beiden Theile hat eine Natur, die nicht die Natur des anderen ist.

Der Körper ist ein Zusammengesetztes, nicht Einfaches. Das Zusammengesetzte [121] aber kann sich auflösen und sich in die Dinge, aus denen es zusammengesetzt ist, trennen. Somit trennt sich der Körper, er löst sich auf und bleibt er nicht, wie dies der Augenschein bezeugt. Denn das Auge sieht, wie der Körper aufhört, sich auflöst und in vieler Weise verdirbt, auch sieht es, wie ein Theil der Körper die anderen verdirbt und einer sich in den anderen verwandelt, wie sich einer in den anderen verändert, besonders dann, wenn nicht die edle, erhabene, lebendige Seele in ihm, d. h. in den Körpern, vorhanden ist. Dies, weil der Körper, wenn er allein für sich bleibt und die erhabene Seele nicht in ihm ist, weder dauern, noch ein (in sich) Verbundenes bleiben kann, er löst sich vielmehr auf und trennt sich in Form und Stoff. Er trennt sich in beide,

schön, so lange wir unsere Seele betrachten, sie erkennen und in ihrer Natur bleiben. Blicken wir aber nicht auf dieselbe, erkennen wir sie nicht, und wenden wir uns der Sinnesnatur zu, so werden wir hässlich.

Somit ist durch die erwähnten Beweise die Schönheit der Geistwelt klar und deutlich, wie wir dies kurz, unserer Kraft gemäss, und so viel wir vermochten, dargethan haben.

Preis dem, dem Preis gebührt!

Wir kehren jetzt zu unserem Thema zurück und sagen: Das erste „Dass“ (d. i. Wesen), ist das erste Licht. Dies ist das Licht des Lichtes ohne Ende, nimmer schwindend; es hört nicht auf die Geistwelt immerfort zu erleuchten und zu durchstrahlen, und deshalb vergeht die Geistwelt weder, noch verschwindet sie je. Da nun diese Geistwelt ewig ist, so bildete sie eine Abzweigung und ging diese Welt hervor. Wir verstehen unter dieser Abzweigung die Himmelswelt und besonders die (Stern-) Herren derselben. [119] Wäre dieselbe nicht jener Welt entsprechend, so würde sie diese Welt nicht leiten; unterlässt sie das Streben nach dem Licht über ihr und beschäftigt sie sich dann mit der Leitung dieser Welt, so gelingt es ihr nicht, sie in Gang zu bringen. Somit ist zum Ordner der Geistwelt das Urlicht, zum Ordner der Himmelswelt aber die Geistwelt und zum Ordner der Sinneswelt die Himmelswelt geworden. Alle diese Ordnungen aber sind nur durch den Urordner stark, er ist es, der sie mit der Kraft der Anordnung und Leitung versieht.

Die Geistwelt wird vom ersten „Dass“ geordnet, dies ist der erste Hervorrufener; der Ordner der Himmelswelt ist die Geistwelt. Jedoch ist der erste Hervorrufener von gewaltiger, unendlicher Kraft und unendlicher Schönheit. Deshalb ist auch die Geistwelt höchst schön. Sie lässt aus dem (Ur-)Glanz Schönheit und Licht erstrahlen; dann wird die Seele schön, nur dass der Geist schöner ist als sie, da die Seele nur ein Abbild des Geistes ist. Wenn sie ihren Blick auf die Geistwelt wirft, nimmt sie an Schönheit zu.

Wir stellen nun unseren Ausspruch fest und sagen: Die himmlische Weltseele ist schön, und spendet sie ihre Schönheit der Venus, die Venus aber spendet ihre Schönheit dieser Sinneswelt; wo nicht, woher sollte denn diese Schönheit kommen? denn dieselbe kann, wie wir früher darthaten, weder vom Blut, noch von den übrigen Mischungen herrühren.

Die Seele ist somit von dauernder Schönheit, so lange sie ihren Blick auf den Geist wirft, denn sie erwirbt dann von ihm die Schönheitsspende; lässt sie aber mit ihrem Blick von ihm ab, so hört auch ihr Licht auf. So sind auch wir vollendet,

that uns kund, dass er die That des Urschöpfers, und dies ist die Geistwelt, deren Ursache Gott ist, gesehen habe, und dass in dieser Welt alle Dinge ohne Qual und Mühe seien; keine Arbeit gäbe es, die ihn träfe, denn er ergötze sich der Dinge, welche aus ihm hervorgingen, so dass er sie bei sich fest hält, um sich seines Lichtes und der Schönheit der Dinge, welche er geboren, zu erfreuen; nur sei der Jupiter allein das Erste, was ausserhalb dieser Welt hervortrete. Er sei ein Abbild von einigen Dingen in jener Welt. Auch ging [118] der Jupiter aus dieser Welt nicht vergeblich hervor, er that dies nur, damit durch ihn eine andere schöne, leuchtende, unter das Sein fallende Welt entstände, denn diese sei ein Abbild und Gleichniss jener Schönheit. Es ist aber nicht nothwendig, dass im Gleichniss von einer Schönheit oder ihrem Abbild, noch die reine Schönheit und die schönen Substanzen vorhanden seien. Denn das Abbild gleicht dem ihm Vorangehenden, wovon es eben Abbild ist, und ist in dieser Welt Leben, Substanz und Schönheit, weil sie ein Abbild der Himmelswelt ist. Sie ist auch immerfort im Sein, so lange ihr Vorbild besteht. Jede Natur ist ebenfalls Gleichniss und Abbild von dem über ihr Stehenden. So lange das Ding, von dem sie Abbild ist, währt, währt auch sie.

Deshalb geht der fehl, welcher behauptet, die Geistwelt verderbe und vergehe, denn der, welcher sie hervorrief, ist ja festbestehend, er vergeht weder, noch hört er auf. Ist aber der, welcher den Geist hervorrief so beschaffen, so zergeht der Geist nimmer, noch verdirbt er, sondern er dauert ewig, es sei denn, dass der, der ihn hervorrief, ihn in seinen ersten Zustand zurückstossen, d. h. vernichten wolle. Dies ist aber unmöglich. Denn der erste Hervorrufener rief den Geist nicht durch Betrachtung und Nachdenken, sondern durch eine andere Art von Hervorrufung hervor; er rief ihn nämlich dadurch hervor, dass er (selbst) ein Licht ist. So lange nun dies Licht über ihm weilt, bleibt er und währt, und schwindet er nicht. Das erste Licht, von dem nur das „Dass“ gilt, ist ewig, es hörte nie auf, noch wird es aufhören. Wir wenden nur diese Namen beim ersten Licht an, weil wir ihrer als eines Hinweises bedürfen.

Fremdes und ist ihr nicht entsprechend. Das uns Fremdartige und Fernliegende nimmt die Erkenntniss nicht wahr, vielmehr wird dies von der Schmerzempfindung wahrgenommen, dagegen erfassen wir das uns Naheliegende und Entsprechende mit der Erkenntniss, nicht mit der Schmerzempfindung.

Wenn wir nun in diesem Zustande sind, erkennen wir die sinnlich wahrnehmbaren und [117] uns nahen Dinge richtig durch die Wahrnehmung, während die Geistesdinge nicht richtig von ihr erreicht werden. Wenn sich dies so verhält, so erkennt die sinnliche Wahrnehmung nur die ihr entsprechenden Eindrücke, kennt aber nicht die Eindrücke, die ihr fremd sind. Dies geschieht wegen des in sie eindringenden Schmerzes, obwohl diese Eindrücke noch zu der Wahrnehmung gehören. Dann ist es aber passend, dass sie die Geistesdinge gar nicht kenne, denn diese liegen uns sehr fern und sind uns fremd.

Daher ist, wenn wir nun uns an etwas Geistiges, das ja dem Stoffe fern liegt, erinnern wollen, das uns sehr schwer. Wir wäñnen es nicht erreichen zu können; wir denken also darüber nach und betrachten das Geistige. Der uns zukommende Eindruck rührt jedoch von der sinnlichen Wahrnehmung her. Diese sinnliche Wahrnehmung sagt: Ich kann nichts Geistiges sehen, und darin spricht sie wahr. Sie sah nimmer, noch sieht sie je etwas Geistiges, denn das, was das Geistige erkennt, das ist der Geist, da dieser, wenn er das Geistige verleugnete, auch sein Wesen verleugnen würde. Denn wenn der Geist sich zu einem Körper machte und sich ausserhalb des Bereiches des geistig Erfassbaren setzte und er dann mit dem Auge des Körpers das Geistige sehen wollte, so würde er nicht die Geistwelt beschauen können.

So haben wir denn gezeigt, wie der Geist im Stande ist, das Geistige zu sehen, und wie nicht. Wenn er nämlich sich selbst zu etwas Ungeistigem macht, kann er das Geistige nicht erblicken, wenn er aber sich jenem zugesellt, so erkennt er es richtig.

Fragt nun Jemand: Wenn der Geist die Welt sieht und erkennt, was thut er uns von ihr kund? so antworten wir: Er

tritt er in sie ein und nimmt vom Lichte jener Welt, von ihrer Schönheit und ihrem Glanze an. Dann wird er glänzend, leuchtend, schön, als ob er sie (selbst) wäre. Man muss wissen [116], dass der Blick nur die Dinge, die ausserhalb von ihm sind, erfasst, er erfasst dieselben aber nicht so weit, dass er dabei gleich ihnen würde und er sie dann ganz richtig, seiner Kraft gemäss, wahrnehme und erkennte. Dasselbe gilt von dem Geistmenschen. Wirft er seinen Blick auf die Geistdinge, so erfasst er sie nicht so, dass er und sie Eins wären. Vielmehr fällt sein Blick auf das Aeussere der Dinge, und richtet sich der Geist auf das Innere. Deshalb findet seine Einswerdung mit ihnen in verschiedener Weise statt, und ist er dann mit einigen derselben stärker und mächtiger Eins, als die Einswerdung der Wahrnehmung mit dem Wahrgenommenen.

So oft der Blick lange auf das Wahrgenommene schaut, thut ihm dasselbe Schaden, ja setzt ihn sogar so ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung, dass er nichts wahrnimmt (es ermüdet der Blick). Mit dem geistigen Blick ist es aber umgekehrt; so oft Jemand den Blick lange auf das nur geistig Wahrnehmbare richtet, wird er reicher an Erkenntniss und fähiger, Geist zu werden.

Man muss nämlich wissen, dass die Erkenntniss der Sinne mehr in Uebel und Schmerz als im Wissen stattfindet, denn dieselben müssen Uebel und Schmerz, die in sie wie eine Krankheit eindringen, von sich abstossen. Wenn die Sinne dies aber thun müssen, bleibt ihre Erkenntniss nicht fest, weil eine so starke Pein sie von da betrifft, und deshalb erkennen die Sinne nicht richtig.

Die Gesundheit kommt einem Sinn nur in der ihm entsprechenden Weise zu. Derselbe wird durch die Gesundheit ergötzt, und erkennen sie deshalb die Sinne richtig. Denn die Gesundheit ist eine Anordnung in den Körpern; sie weilt mit ihnen und hängt ihnen fest an, deshalb, weil sie ihr entsprechen. Auch wurde die Gesundheit eins mit ihnen, und erkennt der Wahrnehmende dieselbe, wie er überhaupt das Wahrnehmbare erfasst.

Die Krankheit aber ist etwas der sinnlichen Wahrnehmung

erhalten, verlässt und zu seinem Wesen zurückkehrt, so trennt er sich von dieser Einheit und werden sie zu zwei, wie sie vor [115] ihrer Einswerdung waren. Nur, dass der Mensch, wenn er zur Endstufe gelangt und rein und lauter geworden ist und er sich auch nicht mit dem Schmutz des Körpers besudelt hat, im Stande ist, zu diesem Herrn, von dem er sich getrennt hat, immer wieder zurückzukehren und fortwährend zu Eins mit ihm zu werden, und dass der Mensch bei dieser seiner Rückkehr Gewinn hat, denn er weiss, dass, wenn er mit dem Herrn zu Eins wird und wie ein Ding mit ihm geworden ist, ihm nichts von der vergänglichen Niederwelt unter ihm verborgen bleibt.

Ebenso ist es, wenn der Vortreffliche seinen Blick auf einen Herrn im Himmel wirft und lange darauf schaut, so wird er von dessen Licht und Schönheit voll und ist er wie Ein Ding mit ihm. Er lässt dann die sinnliche Wahrnehmung hinter sich, auf dass er nicht zu dieser Niederwelt zurückzukehren und von diesem Herrn sich zu trennen, noch dieser Schönheit und des Blickes auf die höchste Anmuth zu entbehren brauche. Dann hängt er ihm deshalb sehr eng an, so dass, wenn er auf ihn blickt, er mit ihm wie Eins und nicht wie etwas Anderes ist. Denn begehrt er auf ihn zu schauen, wie wenn er etwas Anderes wäre, so verachtet der ihn und wirft ihn weit von sich.

So muss denn der vortreffliche Mann, der sich danach sehnt, die Hochwelt zu schauen, wenn er mit einem der Sternherren ist, in der von uns beschriebenen Weise mit ihm sein. Er muss immer danach begehren, die Hochwelt über diesem Herrn, mit dem er ist, zu schauen, denn die Betrachtung jener Welt ist vortrefflicher und erhabener als die Betrachtung der Himmelswelt. Er begehrt dann in ihr zu sein, und wenn er in ihr gewesen, kehrt er zurück und ist schön, anmuthig, strahlenfarbig, wegen des Lichtes, das er von dort erhielt, geworden. Es kann keiner im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und des Lebens sein und vom Blick darauf zurückgestossen werden. Wenn Jemand aber in der Geistwelt sein will, so wird er sie ansehen, als ob er mit ihr eins und nicht etwas von ihr Verschiedenes wäre. Denn wenn er also thut,

Wahrnehmung anheimfällt. Daher kann wegen der früher erwähnten Ursache kein körperliches Wesen diese Form, wie es sein müsste, wirklich erblicken. Willst du aber diese Form so erblicken, so [114] kehre zu dir selbst zurück und sei, als wärest du eine Seele ohne Leib. Dann blicke auf diese Form, als wäre sie Eins, ohne Unterschied in sich. Thust du dies, so siehst du die Formen allesammt in geistiger Weise und bist voll von ihrer Schönheit und ihrer Anmuth.

Wie nun, wenn du auf einen der Sternherrs blicken willst, und in allgemeiner Weise den Blick darauf wirfst es dann ist, als sähest du das Innere und Aeußere desselben, und du dann erst in erhabener Weise auf sein Licht und seine Schönheit blicken kannst, so thue auch also, wenn du auf jene leuchtende, strahlende, anmuthige Form blicken willst. Bist du stark, sie in einer Weise zu schauen, in der kein Mangel und keine Trennung ist, so bist du stark, auf ihre Schönheit und ihre Anmuth zu blicken. Kann aber Jemand nicht auf jenen erhabenen Glanz blicken, so werfe er seinen Blick auf die Herren der Sterne und begehre er sie in einer vollständigen Weise zu schauen, dann erblickt er sicher darin etwas von der Schönheit jener Hochwelt, da der Stern ein Gleichniß und Bildniß derselben ist. Ist er dann voll von der Schönheit jenes glänzenden (Stern-)Herrn, so ist es, als ob beide in Betreff der Schönheit und Anmuth Eins wären. Bleibt er dann auch allein für sich in seinem Zustande, so trennt er sein Wesen von jenem nicht, und er wird zum glänzenden Sternherrn. Bleibt er aber in seinem Zustande, allein in seinem Wesen und trennt er somit sein Wesen von jenem, so ist er und jener Sternherr nimmermehr Eins, was darin bestände, dass der ihm seine Anmuth und seine Schönheit anzöge und er wie jener an Glanz und Schönheit würde. Wenn dem aber so ist, so schaut dann er und der Sternherr auf jene Welt zusammen. So oft er sie sehen will, ist er dann stark dazu, weil er mit diesem Herrn zu Eins geworden ist und derselbe ihm hilft.

Wenn er dann diesen Herrn, nachdem er seinen Blick darauf geworfen und von seinem Licht und seiner Schönheit

sondern nur die Naturform. Wir meinen, dass das, was hier ist, auch dort sei, jedoch in einer edleren, erhabeneren Art.

Wir kehren nun zu unserem Thema zurück und behaupten, dass der Jupiter, da er diese geistige, reine, lautere Form sah, von ihrer Schönheit und ihrem Glanz, so viel er konnte, erfasste. Jedweder hier liebt auch jene Welt und ihre Insassen, wie der Jupiter thut, und sieht die Schönheit [113] jener Welt mit ihren schönen, glänzenden Formen. Dann sucht er von derselben Schönheitsspende und von jenem Licht Erleuchtung sich anzueignen, denn jene erhabene Welt erleuchtet alle, die auf sie blicken, sie spendet denselben Schönheit und Licht so viel, dass sie sie so werden lässt, als ob sie in Schönheit Licht und Glanz ihr gleich wären. Wie nun der Mann, der sich auf einen hoch erhabenen Ort erhebt und dann auf einer rothen, leuchtenden Erde steht und lange seinen Blick darauf wirft, von dieser rothen, reinen, strahlenden Farbe erfüllt und dann der Farbe und dem Glanz dieser Erde ähnlich wird, ebenso ist es mit dem, der seinen Blick auf die Hochwelt wirft und auf diese schöne, leuchtende Farbe lange blickt. Ihm spendet dieselbe von dieser Farbe und Schönheit, so viel, dass er ihr ähnlich wird. Es ist, als wäre er, wie sie, in Schönheit und Glanz. Nur dass die Farbe in jener Welt nichts als Schönheit und Licht der Form ist, ja die Form ist an sich schön im Inneren und Aeusseren. Denn die schöne Farbe ist nichts als die Form, aber nicht etwas auf sie Uebertragenes. Da jedoch der Schauende nicht die ganze Form im Inneren und Aeusseren sehen kann, glaubt er, ihr Aeusseres sei eben nur die glänzende, schöne Farbe.

Wer aber diese Form in ihrer Vollständigkeit beherrscht und in ihrer Allheit wandelt, der sieht diese Form als leuchtende, reine, strahlende Farben, die erhaben sind in Schönheit und Anmuth. Jedoch sieht er diese Form dann nicht schlecht und innen und aussen getrennt, sondern er sieht sie ganz und insgesammt zugleich, weil sein Blick sie durchdringt. Der Betrachter kann, wenn er körperlich ist, diese Form nicht ganz und gar innen und aussen zugleich betrachten, denn er sieht sie nur, während er aussen steht, da sie dann der sinnlichen

der Eine, Wahre die vielen Dinge hervorrief, der werfe seinen Blick auf den Einen, Wahren einzig und allein, er kümmerge sich nicht um alle Dinge, die ausserhalb seiner sind, und wende sich zur Betrachtung seines (Gottes) Wesens und bleibe dabei stehen, alsdann sieht er in seinem Geiste ihn, den Einen, Wahren, ruhend, stehend, erhaben über alle Dinge, sowohl geistige als sinnliche. Er sieht dann alle Dinge gleichsam als Bilder, die überall hin zerstreut sind und zu ihm zurück sich wenden. In dieser Weise [112] bewegen sich alle Dinge ihm zu. Denn für alles, was sich bewegt, giebt es irgend etwas, dem zu es sich bewegt; wo nicht, ist es überhaupt sich nicht bewegend. Das sich Bewegende bewegt sich aber nur aus Sehnsucht zu dem hin, von dem es stammt, denn es erstrebt ja nur, dies zu erreichen und sich ihm zu verähnlichen, und deshalb wirft es seinen Blick darauf und wird dies nothwendig Bewegungsursache.

Nun ist hierbei nöthig, dass du von allem zeitlichen Sein im Geiste abstrahirest, da du ja nur wissen willst, wie die wahren, ewigen, erhabenen Wesenheiten von dem ersten Hervorrufer hervorgingen, denn sie wurden von ihm nur zeitlos in's Sein gerufen; sie wurden hervorgerufen und wirkten, ohne dass zwischen ihnen und dem schaffenden Hervorrufer irgend eine Vermittlung bestand. Wie kann also ihr Sein zeitlich stattfinden, da sie ja Ursache der Zeit und des Zeitlichen Seins, seiner Reihung und seiner Erhabenheit sind? Denn die Ursache der Zeit liegt nicht unter der Zeit, sie besteht vielmehr in etwas Höherem, Erhabenerem. Beide sind etwa wie der Schatten und der Schattenwerfer.

Wie viel sind doch der Wunder, welche die Herren der Sterne und die Seelen in jener Hochwelt sahen, von der aus sie in's Dasein gerufen wurden! Deshalb umfasst auch jene Welt alle Dinge, die in dieser Welt sind. Diese Formen sind in jener Welt von der Ersten bis zur Letzten, nur sind sie dort in einer anderen, höheren und erhabeneren Art. Hierunter verstehen wir nun nicht, dass die niedrigen Formen, die in dieser Welt in der Fäulniss sind, selbst in jener Hochwelt seien,

Der Geist wird aus dem Einen in einer anderen Art geformt, als die wäre, wenn er aus seinem eigenen Wesen sich formte. Die Formen, welche der Geist aus seinem Wesen bildet, gleichen dem Gesicht, das in der That erblickt. Denn die Eins wird durch die erste entstehende Wesenheit geformt, dann bewegt sich der Geist, um das geistig Fassbare in der That zu erfassen, somit ist der Geist nur wie der in der That sehende Blick und sind sie beide (der Geist und das Erfasste) Eins.

Wir wollen nun nach dem Geiste forschen, wie er ist, wie er entstand, und wie ihn der Hervorrufener hervorrief [111] und ihn diese Dinge und ihresgleichen, welche die Seele nothwendig so wissen muss, dass nichts davon ihr entgeht, ewig blicken liess. Wir begehren dies zu wissen, worüber die alten Gelehrten viel geredet haben, und worüber sie verwirrt geworden sind. Auch gilt hier die Frage, wie die reine Eins, in der keine Vielheit in irgend einer Weise ist, der Grund ward, dass die Menge der Dinge hervorging, ohne dass sie aus ihrer Einheit heraustrat und nicht zur Vielheit, sondern bei dem Schaffen der Vielheit noch mehr zur Einheit ward. Wenn wir alle Dinge auf das Eine, das keine Vielheit in sich hat, bezögen und dies aussprechen, so würden wir diese Frage aufwerfen und feststellen, ohne zuerst uns in Demuth Gott zu nahen und ihn um Verzeihung und um Erhörung zur Verdeutlichung dieses Gegenstandes zu bitten und ohne ihn überhaupt mit einem Worte anzuflehen und zu ihm unsere vergänglichen Hände auszustrecken. Allein wir wenden uns vielmehr in Ehrfurcht zu ihm in unserem Geiste, und unsere Seele erweiternd dehnen wir sie aus zu ihm und nahen uns in Demuth und flehen wie ein Bedrängter, ohne abzulassen. Wenn wir also gethan haben, erleuchtet er unseren Geist mit seinem strahlenden Lichte, nimmt von uns die Thorheit, die uns in diesen Leibern anhängt, er verleiht uns zu dem, was wir erbitten, Kraft und Beistand. Nur in dieser Weise können wir diese Frage allgemein aufwerfen, und bis zu dem Einen, Guten, Vortrefflichen gelangen, der allein Güte und Vortrefflichkeit dem spendet, der in rechter Weise darum bittet.

Wir beginnen nun damit zu sagen: Wer wissen will, wie

Fragt nun Jemand: Wer liess denn den Geist also werden? wer erhob ihn so hoch? so antworten wir: Der, der ihn in's Sein rief; er ist der Eine, der Wahre, der Reine, der Ureinliche, der alle Dinge umfasst, die einfachen sowohl als die zusammengesetzten. Er ist es, der vor jeder Vielheit war, er ist die Ursache von der Wesenheit der Dinge und ihrer Vielheit. Er ist es, der die Zahl schafft. Jedoch ist nicht die Zahl das erste der Dinge, wie (gewisse) Leute glauben, denn die Eins ist vor der Zwei und die Zwei nach der Eins. Die Zwei rührt nur von der Eins her und sie ist begrenzt, die Eins aber ist unbegrenzt, da die Zwei von der Eins herrührt. Wir behaupten, die Zwei ist begrenzt bei der Eins, beide sind aber an sich unbegrenzt.

Sagt man aber, die Grenze werde zur Zahl, nur dass sie so begrenzt sei wie die Substanzen, d. h. sie sei substantiell [110], so wäre, wenn dem so ist, die Seele auch eine Zahl, denn die ersten, erhabenen Dinge sind nicht Körpermassen, auch haben sie keine Grösse, sondern sie sind geistige und stehen nicht im Bereich der Körper und Maasse; mögen immerhin die Körpermassen und die Dinge von grossem Maass am Ende der Art sein, dass die sinnliche Wahrnehmung vermeint, sie seien Wesenheiten, so sind sie doch keine.

Zum Beweis dafür, dass die hohen, erhabenen Dinge keine Körpermassen noch mit körperlichen Maassen begabt sind, dienen Körperdinge wie die Saaten und Pflanzen. Denn das Erhabene und Edle, was in den Saaten und Pflanzen ist, liegt nicht in der sichtbaren, dem Auge anheimfallenden Feuchtigkeit, sondern es ist etwas Verborgenes, was nicht dem Gesicht anheimfällt, vielmehr ist es die Geisteskraft, die in ihm ruhende, substantielle Zahl.

Wir behaupten, dass die Zahl (Eins) und die Zwei in jener Hochwelt nur der Geist und die reinen, schaffenden Kräfte sind, nur dass die Zwei nicht als Zahl zu betrachten ist, wenn sie mit ihrem Wesen in Beziehung gebracht wird. Die aus ihr und der Eins entstehende Zahl ist die Form eines jeden einzelnen dieser Dinge; es ist, als wären alle Dinge in ihr (der Zahl), d. h. dem Geist vorgebildet. Denn der Geist ist eben Zwei.

und zwar die Wesenheit, ist eine andere von jenen beiden verschiedene Wesenheit. Diese ist die Ursache, die den Geist hervorruft. Geist und Wesenheit aber traten zusammen hervor, und trennt sich deshalb keins der beiden vom andern. Nur dass, wenn auch Geist und Wesenheit zwei sind, so sind sie doch beide auch zusammen und zugleich geistig erfassend und geistig erfasst. Denn es ist unmöglich, dass der Geist geistig erfasse, ohne dass die Andersheit vorhanden wäre, d. h. ohne dass dasjenige vorhanden wäre, woraus er geschaffen wird.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Die Uranfänge sind nur Geist, Wesenheit und Andersheit, und die Selbstheit (das Ansichsein).

Es ist nun nöthig, mit diesen Bewegung und Ruhe in Beziehung zu setzen. [109] Bewegung ist, weil der Geist nur durch Bewegung erfassen kann, und Ruhe ist, weil der Geist, wenn er auch durch eine Bewegung erfasst, sich doch nicht ändert, noch von Zustand zu Zustand wandelt. Die Andersheit aber rührt daher, dass es ein geistig Erfassendes und geistig Erfasstes giebt, denn nimmt Jemand die Andersheit vom Geist hinweg, so wird er blosses Einerlei und wäre die Stumpfheit die nothwendige Folge, so dass er nichts geistig erfassen könnte. Es ist nöthig, dass das geistig Erfasste mit dem geistig Erfassenden in Beziehung steht. Das „An sich Sein“ rührt daher, dass der Geist das geistig Erfassbare erfasst, ohne aus seinem Zustande heraus zu treten, und ohne sich zu ändern, vielmehr erfasst er das Erfassbare, während er an sich seiend in allen seinen Zuständen bleibt. Das, was die geistigen Substanzen eng zusammenfasst, ist das „An sich Sein“, aber der Unterschied, welcher diese Substanzen unterscheidet, ist das „Anders sein“.

Der Geist, welcher der Herr ist, findet sich oft in der Seele, da die Seele mit ihm eng verbunden ist, es sei denn, dass sie über ihre Grenzen herausgehen und sich von ihm trennen will. Thut sie dies, so ist dies ihr Tod und ihr Verderben. Wenn sie sich aber ihm so eng verbunden hat, dass es ist, als ob beide Eins wären, so wird sie mit ewigem Leben begabt, und hat eine Wonne, die nie schwindet.

und erfasst sie etwas geistig, so thut sie dies, ohne es zu erstreben, oder es zu bedenken, vielmehr erfasst sie es geistig deshalb, weil es ja in ihr ist und ihre Erhabenheit nicht eine erst entlehnte, noch ein Accidens ist, denn sie ist ja von ewiger Erhabenheit.

Dasselbe gilt von all ihren Vorzüglichkeiten, sie sind ewig und gehen mit der Ewigkeit, nicht mit der Zeit; die Zeit aber ist von dem ewigen Zeitlauf nur ein Abbild. Willst du diese erhabene Welt und die erhabenen, edlen, ewigen Dinge in ihr erkennen, so ist dein Blick allein zu stumpf, sie zu beschauen; dann wirf deinen Blick auf die Seele und gehe mit ihr und bleibe nicht stehen, bis du ihre Vorzüglichkeiten kennst. Wenn du aber mit ihr gehst, so lass den einen Theil von ihr und wende dich dem Anderen zu, denn die Seele besteht aus verschiedenen Dingen, [108] dazu gehören Geist und Sinne. So hänge dich fest dem Geiste an, denn die Sinne lassen nur einzelne Dinge (Individuen) erkennen, wie Sokrates und Hippokrates. Die Sinne können nur Theildinge erfassen, der Geist aber lässt dich den absoluten Menschen, was er ist, und das absolute Pferd, was es ist, erkennen, und dies lässt er dich deshalb erkennen, weil er hier die Alldinge nur durch Schluss vermittelst der Vordersätze erfasst. Dort aber in der Hochwelt lässt er dich die Alldinge mit Augen sehen, denn diese sind feststehende, beständige, ewige Substanzen. Sie sind allesammt in ihrem Einerlei feststehend, sind aber überhaupt nur beständig. Das Bestehen aber ist dort ewig ohne Vergangenheit und Zukunft, denn das Zukünftige ist dort gegenwärtig und das Vergangene vorhanden. Denn die Dinge dort sind ewig in einerlei Zustand, ohne sich zu ändern oder zu verwandeln. Dies ist der Zustand, in dem sie sein müssen und zu sein nie aufhören.

Jedes Ding, welches in jener Welt ist, ist Geist und Wesenheit, und ihr Ganzes ist ebenfalls Geist und Wesenheit. Geist und Wesenheit trennen sich dort nicht. Denn der Geist ist eben nur Geist, weil er die Wesenheit geistig erfasst, und die Wesenheit ist eben nur Wesenheit, weil sie vom Geist geistig erfasst wird. Die Ursache aber, weshalb der Geist geistig erfasst,

des Geistes wunderbare Eindrücke. Deswegen ist sie erhabener, edler als der Stoff, da sie denselben umfasst und ihm wunderbare Formen einbildet. Zum Beweis hierfür dient die Sinneswelt; denn wer sie sieht, der zaudert nicht, sie sehr zu bewundern, besonders wenn er ihre Grösse, Schönheit, Erhabenheit und ihre zusammenhängende, fortwährende, laufende Bewegung beobachtet, die so wohl an ihr sichtbar, als in ihr verborgen ist, und ebenso die in der Creatur, dem Gewürm, den Pflanzen und allen übrigen Dingen ruhenden Geister betrachtet. Sieht man diese sinnlichen Dinge in dieser sinnlichen Niederwelt, so muss man sich in seinem Geiste zur wahren Hochwelt, von der diese Welt nur ein Abbild ist, erheben und seinen Blick darauf werfen.

Ein solcher wird dann gewiss alle Dinge erschauen, die er in dieser Welt sah, nur sieht er sie als geistige, ewige, mit Vorzügen und reinem Leben verbundene, [107] nichts von Schmutz mischt sich ihnen bei. Er sieht dort den erhabenen Geist in dem Raum über ihnen, wie er sie mit einer unbeschreiblichen Weisheit und durch die Kraft leitet, welche der Hervorrufener beider Welten insgesamt in ihn legte. Er sieht die Dinge dort angefüllt mit Licht, Geist und Weisheit. Dort ist weder Spott noch Spiel, denn reiner Ernst herrscht dort, wegen des auf diese Welt ausströmenden Lichts. Jedes Einzelne begehrt, sich zur Stufe seines Herrn zu erheben und sich dem ersten auf diese Welt sich ergiessenden Lichte zu nahen. Jene Welt umfasst alle ewigen Dinge, die nicht sterben, sie umfasst alle Geister und Seelen, sie ist ewig ruhend, da sie höchst sicher gefügt und schön ist. Sie bedarf der Bewegung, dass sie von Zustand auf Zustand übertragen werde, nicht; ja, wollte sie die Bewegung und Uebertragung, so würde sie dazu nicht im Stande sein. Denn alle Dinge sind ja in ihr, und nichts ist ausser ihr, so dass es zu ihr übertragen werden könnte. Diese Welt erstrebt auch weder Vollendung noch Mehrung, da sie höchst vollendet und vollkommen ist.

Die Hochwelt ist nur deshalb vollendet und vollkommen, weil es nichts in ihr giebt, was sie nicht im Wissen umfasste,

tritt er in sie ein und nimmt vom Lichte jener Welt, von ihrer Schönheit und ihrem Glanze an. Dann wird er glänzend, leuchtend, schön, als ob er sie (selbst) wäre. Man muss wissen [116], dass der Blick nur die Dinge, die ausserhalb von ihm sind, erfasst, er erfasst dieselben aber nicht so weit, dass er dabei gleich ihnen würde und er sie dann ganz richtig, seiner Kraft gemäss, wahrnehme und erkennte. Dasselbe gilt von dem Geistmenschen. Wirft er seinen Blick auf die Geistdinge, so erfasst er sie nicht so, dass er und sie Eins wären. Vielmehr fällt sein Blick auf das Aeussere der Dinge, und richtet sich der Geist auf das Innere. Deshalb findet seine Einswerdung mit ihnen in verschiedener Weise statt, und ist er dann mit einigen derselben stärker und mächtiger Eins, als die Einswerdung der Wahrnehmung mit dem Wahrgenommenen.

So oft der Blick lange auf das Wahrgenommene schaut, thut ihm dasselbe Schaden, ja setzt ihn sogar so ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung, dass er nichts wahrnimmt (es ermüdet der Blick). Mit dem geistigen Blick ist es aber umgekehrt; so oft Jemand den Blick lange auf das nur geistig Wahrnehmbare richtet, wird er reicher an Erkenntniss und fähiger, Geist zu werden.

Man muss nämlich wissen, dass die Erkenntniss der Sinne mehr in Uebel und Schmerz als im Wissen stattfindet, denn dieselben müssen Uebel und Schmerz, die in sie wie eine Krankheit eindringen, von sich abstossen. Wenn die Sinne dies aber thun müssen, bleibt ihre Erkenntniss nicht fest, weil eine so starke Pein sie von da betrifft, und deshalb erkennen die Sinne nicht richtig.

Die Gesundheit kommt einem Sinn nur in der ihm entsprechenden Weise zu. Derselbe wird durch die Gesundheit ergötzt, und erkennen sie deshalb die Sinne richtig. Denn die Gesundheit ist eine Anordnung in den Körpern; sie weilt mit ihnen und hängt ihnen fest an, deshalb, weil sie ihr entsprechen. Auch wurde die Gesundheit eins mit ihnen, und erkennt der Wahrnehmende dieselbe, wie er überhaupt das Wahrnehmbare erfasst.

Die Krankheit aber ist etwas der sinnlichen Wahrnehmung

erhalten, verlässt und zu seinem Wesen zurückkehrt, so trennt er sich von dieser Einheit und werden sie zu zwei, wie sie vor [115] ihrer Einswerdung waren. Nur, dass der Mensch, wenn er zur Endstufe gelangt und rein und lauter geworden ist und er sich auch nicht mit dem Schmutz des Körpers besudelt hat, im Stande ist, zu diesem Herrn, von dem er sich getrennt hat, immer wieder zurückzukehren und fortwährend zu Eins mit ihm zu werden, und dass der Mensch bei dieser seiner Rückkehr Gewinn hat, denn er weiss, dass, wenn er mit dem Herrn zu Eins wird und wie ein Ding mit ihm geworden ist, ihm nichts von der vergänglichen Niederwelt unter ihm verborgen bleibt.

Ebenso ist es, wenn der Vortreffliche seinen Blick auf einen Herrn im Himmel wirft und lange darauf schaut, so wird er von dessen Licht und Schönheit voll und ist er wie Ein Ding mit ihm. Er lässt dann die sinnliche Wahrnehmung hinter sich, auf dass er nicht zu dieser Niederwelt zurückzukehren und von diesem Herrn sich zu trennen, noch dieser Schönheit und des Blickes auf die höchste Anmuth zu entbehren brauche. Dann hängt er ihm deshalb sehr eng an, so dass, wenn er auf ihn blickt, er mit ihm wie Eins und nicht wie etwas Anderes ist. Denn begehrt er auf ihn zu schauen, wie wenn er etwas Anderes wäre, so verachtet der ihn und wirft ihn weit von sich.

So muss denn der vortreffliche Mann, der sich danach sehnt, die Hochwelt zu schauen, wenn er mit einem der Sternherren ist, in der von uns beschriebenen Weise mit ihm sein. Er muss immer danach begehren, die Hochwelt über diesem Herrn, mit dem er ist, zu schauen, denn die Betrachtung jener Welt ist vortrefflicher und erhabener als die Betrachtung der Himmelswelt. Er begehrt dann in ihr zu sein, und wenn er in ihr gewesen, kehrt er zurück und ist schön, anmuthig, strahlenfarbig, wegen des Lichtes, das er von dort erhielt, geworden. Es kann keiner im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und des Lebens sein und vom Blick darauf zurückgezogen werden. Wenn Jemand aber in der Geistwelt sein will, so wird er sie ansehen, als ob er mit ihr eins und nicht etwas von ihr Verschiedenes wäre. Denn wenn er also thut,

Wahrnehmung anheimfällt. Daher kann wegen der früher erwähnten Ursache kein körperliches Wesen diese Form, wie es sein müsste, wirklich erblicken. Willst du aber diese Form so erblicken, so [114] kehre zu dir selbst zurück und sei, als wärst du eine Seele ohne Leib. Dann blicke auf diese Form, als wäre sie Eins, ohne Unterschied in sich. Thust du dies, so siehst du die Formen allesammt in geistiger Weise und bist voll von ihrer Schönheit und ihrer Anmuth.

Wie nun, wenn du auf einen der Sternherrs blicken willst, und in allgemeiner Weise den Blick darauf wirfst es dann ist, als sähest du das Innere und Aeußere desselben, und du dann erst in erhabener Weise auf sein Licht und seine Schönheit blicken kannst, so thue auch also, wenn du auf jene leuchtende, strahlende, anmuthige Form blicken willst. Bist du stark, sie in einer Weise zu schauen, in der kein Mangel und keine Trennung ist, so bist du stark, auf ihre Schönheit und ihre Anmuth zu blicken. Kann aber Jemand nicht auf jenen erhabenen Glanz blicken, so werfe er seinen Blick auf die Herren der Sterne und begehre er sie in einer vollständigen Weise zu schauen, dann erblickt er sicher darin etwas von der Schönheit jener Hochwelt, da der Stern ein Gleichniss und Bildniss derselben ist. Ist er dann voll von der Schönheit jenes glänzenden (Stern-)Herrn, so ist es, als ob beide in Betreff der Schönheit und Anmuth Eins wären. Bleibt er dann auch allein für sich in seinem Zustande, so trennt er sein Wesen von jenem nicht, und er wird zum glänzenden Sternherrs. Bleibt er aber in seinem Zustande, allein in seinem Wesen und trennt er somit sein Wesen von jenem, so ist er und jener Sternherr nimmermehr Eins, was darin bestände, dass der ihm seine Anmuth und seine Schönheit anzöge und er wie jener an Glanz und Schönheit würde. Wenn dem aber so ist, so schaut dann er und der Sternherr auf jene Welt zusammen. So oft er sie sehen will, ist er dann stark dazu, weil er mit diesem Herrn zu Eins geworden ist und derselbe ihm hilft.

Wenn er dann diesen Herrn, nachdem er seinen Blick darauf geworfen und von seinem Licht und seiner Schönheit

sondern nur die Naturform. Wir meinen, dass das, was hier ist, auch dort sei, jedoch in einer edleren, erhabeneren Art.

Wir kehren nun zu unserem Thema zurück und behaupten, dass der Jupiter, da er diese geistige, reine, lautere Form sah, von ihrer Schönheit und ihrem Glanz, so viel er konnte, erfasste. Jedweder hier liebt auch jene Welt und ihre Insassen, wie der Jupiter thut, und sieht die Schönheit [113] jener Welt mit ihren schönen, glänzenden Formen. Dann sucht er von derselben Schönheitsspende und von jenem Licht Erleuchtung sich anzueignen, denn jene erhabene Welt erleuchtet alle, die auf sie blicken, sie spendet denselben Schönheit und Licht so viel, dass sie sie so werden lässt, als ob sie in Schönheit Licht und Glanz ihr gleich wären. Wie nun der Mann, der sich auf einen hoch erhabenen Ort erhebt und dann auf einer rothen, leuchtenden Erde steht und lange seinen Blick darauf wirft, von dieser rothen, reinen, strahlenden Farbe erfüllt und dann der Farbe und dem Glanz dieser Erde ähnlich wird, ebenso ist es mit dem, der seinen Blick auf die Hochwelt wirft und auf diese schöne, leuchtende Farbe lange blickt. Ihm spendet dieselbe von dieser Farbe und Schönheit, so viel, dass er ihr ähnlich wird. Es ist, als wäre er, wie sie, in Schönheit und Glanz. Nur dass die Farbe in jener Welt nichts als Schönheit und Licht der Form ist, ja die Form ist an sich schön im Inneren und Aeusseren. Denn die schöne Farbe ist nichts als die Form, aber nicht etwas auf sie Uebertragenes. Da jedoch der Schauende nicht die ganze Form im Inneren und Aeusseren sehen kann, glaubt er, ihr Aeusseres sei eben nur die glänzende, schöne Farbe.

Wer aber diese Form in ihrer Vollständigkeit beherrscht und in ihrer Allheit wandelt, der sieht diese Form als leuchtende, reine, strahlende Farben, die erhaben sind in Schönheit und Anmuth. Jedoch sieht er diese Form dann nicht schlecht und innen und aussen getrennt, sondern er sieht sie ganz und insgesamt zugleich, weil sein Blick sie durchdringt. Der Betrachter kann, wenn er körperlich ist, diese Form nicht ganz und gar innen und aussen zugleich betrachten, denn er sieht sie nur, während er aussen steht, da sie dann der sinnlichen

der Eine, Wahre die vielen Dinge hervorrief, der werfe seinen Blick auf den Einen, Wahren einzig und allein, er kümmerge sich nicht um alle Dinge, die ausserhalb seiner sind, und wende sich zur Betrachtung seines (Gottes) Wesens und bleibe dabei stehen, alsdann sieht er in seinem Geiste ihn, den Einen, Wahren, ruhend, stehend, erhaben über alle Dinge, sowohl geistige als sinnliche. Er sieht dann alle Dinge gleichsam als Bilder, die überall hin zerstreut sind und zu ihm zurück sich wenden. In dieser Weise [112] bewegen sich alle Dinge ihm zu. Denn für alles, was sich bewegt, giebt es irgend etwas, dem zu es sich bewegt; wo nicht, ist es überhaupt sich nicht bewegend. Das sich Bewegende bewegt sich aber nur aus Sehnsucht zu dem hin, von dem es stammt, denn es erstrebt ja nur, dies zu erreichen und sich ihm zu verähnlichen, und deshalb wirft es seinen Blick darauf und wird dies nothwendig Bewegungsursache.

Nun ist hierbei nöthig, dass du von allem zeitlichen Sein im Geiste abstrahirest, da du ja nur wissen willst, wie die wahren, ewigen, erhabenen Wesenheiten von dem ersten Hervorrufer hervorgingen, denn sie wurden von ihm nur zeitlos in's Sein gerufen; sie wurden hervorgerufen und wirkten, ohne dass zwischen ihnen und dem schaffenden Hervorrufer irgend eine Vermittlung bestand. Wie kann also ihr Sein zeitlich stattfinden, da sie ja Ursache der Zeit und des Zeitlichen Seins, seiner Reihung und seiner Erhabenheit sind? Denn die Ursache der Zeit liegt nicht unter der Zeit, sie besteht vielmehr in etwas Höherem, Erhabenerem. Beide sind etwa wie der Schatten und der Schattenwerfer.

Wie viel sind doch der Wunder, welche die Herren der Sterne und die Seelen in jener Hochwelt sahen, von der aus sie in's Dasein gerufen wurden! Deshalb umfasst auch jene Welt alle Dinge, die in dieser Welt sind. Diese Formen sind in jener Welt von der Ersten bis zur Letzten, nur sind sie dort in einer anderen, höheren und erhabeneren Art. Hierunter verstehen wir nun nicht, dass die niedrigen Formen, die in dieser Welt in der Fäulniss sind, selbst in jener Hochwelt seien,

Der Geist wird aus dem Einen in einer anderen Art geformt, als die wäre, wenn er aus seinem eigenen Wesen sich formte. Die Formen, welche der Geist aus seinem Wesen in der That dem Gesicht, das in der That erblickt. Denn die Eins wird durch die erste entstehende Wesenheit geformt, aus welcher sich der Geist, um das geistig Fassbare in der That zu schauen, somit ist der Geist nur wie der in der That sehende Blick und die Eins (der Geist und das Erfasste) Eins.

Vir wollen nun nach dem Geiste forschen, wie er ist, wie er ist, und wie ihm der Hervorrufener hervorrief [111] und ihn diese Dinge und ihresgleichen, welche die Seele nothwendig so wissen muss, dass nichts davon ihr entgeht, ewig blicken liess. Wir bezehren dies zu wissen, worüber die alten Gelehrten viel geredet haben, und worüber sie verwirrt geworden sind. Auch ist hier die Frage, wie die reine Eins, in der keine Vielheit irgend einer Weise ist, der Grund ward, dass die Menge der Dinge hervorging, ohne dass sie aus ihrer Einheit herauskam und nicht zur Vielheit, sondern bei dem Schaffen der Welt noch mehr zur Einheit ward. Wenn wir alle Dinge aus der Eins, aus seiner Vielheit in sich hat, bezögen und dies annehmen, so würden wir diese Frage aufwerfen und festsetzen, wie weit wir uns in Demuth Gott zu nahen und ihn um Erleuchtung und um Erhöhung zur Verdentlichung dieses Gegenstandes zu bitten und ohne ihn überhaupt mit einem Worte anzufragen und in unsere vergänglichen Hände auszustrecken. Wenn wir wissen aus Verneinung in Ehrfurcht zu ihm in unserem Leben und unser Sein erweiternd dehnen wir sie aus zu ihm und wissen aus in Demuth und leben wie ein Bedrängter, ohne zu fragen. Wenn wir nun gehen haben, erleuchtet er unseren Geist mit seinem hellen Lichte, nimmt von uns die Thorheit, die wir in unser Leben bringen, er verleiht uns zu dem, was wir wissen, und uns Bestand. Nur in dieser Weise können wir diese Frage allgemein aufwerfen, und bis zu dem Einen, dem wir uns nähern können, der allein Güte und Vortrefflichkeit ist, und um die rechte Weise darum bittet.

Wir sagen nun damit zu sagen: Wer wissen will, wie

Fragt nun Jemand: Wer liess denn den Geist also werden? wer erhob ihn so hoch? so antworten wir: Der, der ihn in's Sein rief; er ist der Eine, der Wahre, der Reine, der Ureinliche, der alle Dinge umfasst, die einfachen sowohl als die zusammengesetzten. Er ist es, der vor jeder Vielheit war, er ist die Ursache von der Wesenheit der Dinge und ihrer Vielheit. Er ist es, der die Zahl schafft. Jedoch ist nicht die Zahl das erste der Dinge, wie (gewisse) Leute glauben, denn die Eins ist vor der Zwei und die Zwei nach der Eins. Die Zwei rührt nur von der Eins her und sie ist begrenzt, die Eins aber ist unbegrenzt, da die Zwei von der Eins herrührt. Wir behaupten, die Zwei ist begrenzt bei der Eins, beide sind aber an sich unbegrenzt.

Sagt man aber, die Grenze werde zur Zahl, nur dass sie so begrenzt sei wie die Substanzen, d. h. sie sei substantiell [110], so wäre, wenn dem so ist, die Seele auch eine Zahl, denn die ersten, erhabenen Dinge sind nicht Körpermassen, auch haben sie keine Grösse, sondern sie sind geistige und stehen nicht im Bereich der Körper und Maasse; mögen immerhin die Körpermassen und die Dinge von grossem Maass am Ende der Art sein, dass die sinnliche Wahrnehmung vermeint, sie seien Wesenheiten, so sind sie doch keine.

Zum Beweis dafür, dass die hohen, erhabenen Dinge keine Körpermassen noch mit körperlichen Maassen begabt sind, dienen Körperdinge wie die Saaten und Pflanzen. Denn das Erhabene und Edle, was in den Saaten und Pflanzen ist, liegt nicht in der sichtbaren, dem Auge anheimfallenden Feuchtigkeit, sondern es ist etwas Verborgenes, was nicht dem Gesicht anheimfällt, vielmehr ist es die Geisteskraft, die in ihm ruhende, substantielle Zahl.

Wir behaupten, dass die Zahl (Eins) und die Zwei in jener Hochwelt nur der Geist und die reinen, schaffenden Kräfte sind, nur dass die Zwei nicht als Zahl zu betrachten ist, wenn sie mit ihrem Wesen in Beziehung gebracht wird. Die aus ihr und der Eins entstehende Zahl ist die Form eines jeden einzelnen dieser Dinge; es ist, als wären alle Dinge in ihr (der Zahl), d. h. dem Geist vorgebildet. Denn der Geist ist eben Zwei.

und zwar die *Wesenheit*. ist eine andere von jenen beiden verschiedene *Wesenheit*. Diese ist die Ursache, die den Geist hervorruft. Geist und *Wesenheit* aber treten zusammen hervor, und trennt sich deshalb keins der beiden vom andern. Nur dazu kann auch Geist und *Wesenheit* zwei sind, so sind sie doch beide auch zusammen und zugleich geistig erfassend und geistig erfasst. Denn es ist unmöglich, dass der Geist geistig erfasse, ohne dass die *Andersheit* vorhanden wäre, d. h. ohne dass dasjenige vorhanden wäre, woraus er geschaffen wird.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Die *Urfänge* sind nur Geist, *Wesenheit* und *Andersheit*, und die *Selbstheit* (das *Ansichsein*).

Es ist nun nöthig, mit diesen Bewegung und Ruhe in Beziehung zu setzen. [109] Bewegung ist, weil der Geist nur durch Bewegung erfassen kann, und Ruhe ist, weil der Geist, wenn er auch durch eine Bewegung erfasst, sich doch nicht ändert, noch von Zustand zu Zustand wandelt. Die *Andersheit* aber rührt daher, dass es ein geistig Erfassendes und geistig Erfasstes giebt, denn nimmt Jemand die *Andersheit* vom Geist hinweg, so wird er blosses Einerlei und wäre die Stumpfheit die notwendige Folge, so dass er nichts geistig erfassen könnte. Es ist nöthig, dass das geistig Erfasste mit dem geistig Erfassenden in Beziehung steht. Das „*An sich Sein*“ rührt daher, dass der Geist das geistig Erfassbare erfasst, ohne aus seinem Zustande heraus zu treten, und ohne sich zu ändern, vielmehr erfasst er das Erfassbare, während er an sich seiend in allen seinen Zuständen bleibt. Das, was die geistigen Substanzen eng zusammenfasst, ist das „*An sich Sein*“, aber der Unterschied, welcher diese Substanzen unterscheidet, ist das „*Anders sein*“.

Der Geist, welcher der Herr ist, findet sich oft in der Seele, da die Seele mit ihm eng verbunden ist, es sei denn, dass sie über ihre Grenzen hinausgehen und sich von ihm trennen will. Thut sie dies, so ist dies ihr Tod und ihr Verderben. Wenn sie sich aber ihm so eng verbunden hat, dass es ist, als ob beide Eins wären, so wird sie mit ewigem Leben begabt, und hat eine Wonne, die nie schwindet.

und erfasst sie etwas geistig, so thut sie dies, ohne es zu erstreben, oder es zu bedenken, vielmehr erfasst sie es geistig deshalb, weil es ja in ihr ist und ihre Erhabenheit nicht eine erst entlehnte, noch ein Accidens ist, denn sie ist ja von ewiger Erhabenheit.

Dasselbe gilt von all ihren Vorzüglichkeiten, sie sind ewig und gehen mit der Ewigkeit, nicht mit der Zeit; die Zeit aber ist von dem ewigen Zeitlauf nur ein Abbild. Willst du diese erhabene Welt und die erhabenen, edlen, ewigen Dinge in ihr erkennen, so ist dein Blick allein zu stumpf, sie zu beschauen; dann wirf deinen Blick auf die Seele und gehe mit ihr und bleibe nicht stehen, bis du ihre Vorzüglichkeiten kennst. Wenn du aber mit ihr gehst, so lass den einen Theil von ihr und wende dich dem Anderen zu, denn die Seele besteht aus verschiedenen Dingen, [108] dazu gehören Geist und Sinne. So hänge dich fest dem Geiste an, denn die Sinne lassen nur einzelne Dinge (Individuen) erkennen, wie Sokrates und Hippokrates. Die Sinne können nur Theildinge erfassen, der Geist aber lässt dich den absoluten Menschen, was er ist, und das absolute Pferd, was es ist, erkennen, und dies lässt er dich deshalb erkennen, weil er hier die Alldinge nur durch Schluss vermittelst der Vordersätze erfasst. Dort aber in der Hochwelt lässt er dich die Alldinge mit Augen sehen, denn diese sind feststehende, beständige, ewige Substanzen. Sie sind allesammt in ihrem Einerlei feststehend, sind aber überhaupt nur beständig. Das Bestehen aber ist dort ewig ohne Vergangenheit und Zukunft, denn das Zukünftige ist dort gegenwärtig und das Vergangene vorhanden. Denn die Dinge dort sind ewig in einerlei Zustand, ohne sich zu ändern oder zu verwandeln. Dies ist der Zustand, in dem sie sein müssen und zu sein nie aufhören.

Jedes Ding, welches in jener Welt ist, ist Geist und Wesenheit, und ihr Ganzes ist ebenfalls Geist und Wesenheit. Geist und Wesenheit trennen sich dort nicht. Denn der Geist ist eben nur Geist, weil er die Wesenheit geistig erfasst, und die Wesenheit ist eben nur Wesenheit, weil sie vom Geist geistig erfasst wird. Die Ursache aber, weshalb der Geist geistig erfasst,

des Geistes wunderbare Eindrücke. Deswegen ist sie erhabener, edler als der Stoff, da sie denselben umfasst und ihm wunderbare Formen einbildet. Zum Beweis hierfür dient die Sinneswelt; denn wer sie sieht, der zaudert nicht, sie sehr zu bewundern, besonders wenn er ihre Grösse, Schönheit, Erhabenheit und ihre zusammenhängende, fortwährende, laufende Bewegung beobachtet, die so wohl an ihr sichtbar, als in ihr verborgen ist, und ebenso die in der Creatur, dem Gewürm, den Pflanzen und allen übrigen Dingen ruhenden Geister betrachtet. Sieht man diese sinnlichen Dinge in dieser sinnlichen Niederwelt, so muss man sich in seinem Geiste zur wahren Hochwelt, von der diese Welt nur ein Abbild ist, erheben und seinen Blick darauf werfen.

Ein solcher wird dann gewiss alle Dinge erschauen, die er in dieser Welt sah, nur sieht er sie als geistige, ewige, mit Vorzügen und reinem Leben verbundene, [107] nichts von Schmutz mischt sich ihnen bei. Er sieht dort den erhabenen Geist in dem Raum über ihnen, wie er sie mit einer unbeschreiblichen Weisheit und durch die Kraft leitet, welche der Hervorrufener beider Welten insgesamt in ihn legte. Er sieht die Dinge dort angefüllt mit Licht, Geist und Weisheit. Dort ist weder Spott noch Spiel, denn reiner Ernst herrscht dort, wegen des auf diese Welt ausströmenden Lichts. Jedes Einzelne begehrt, sich zur Stufe seines Herrn zu erheben und sich dem ersten auf diese Welt sich ergiessenden Lichte zu nahen. Jene Welt umfasst alle ewigen Dinge, die nicht sterben, sie umfasst alle Geister und Seelen, sie ist ewig ruhend, da sie höchst sicher gefügt und schön ist. Sie bedarf der Bewegung, dass sie von Zustand auf Zustand übertragen werde, nicht; ja, wollte sie die Bewegung und Uebertragung, so würde sie dazu nicht im Stande sein. Denn alle Dinge sind ja in ihr, und nichts ist ausser ihr, so dass es zu ihr übertragen werden könnte. Diese Welt erstrebt auch weder Vollendung noch Mehrung, da sie höchst vollendet und vollkommen ist.

Die Hochwelt ist nur deshalb vollendet und vollkommen, weil es nichts in ihr giebt, was sie nicht im Wissen umfasste,

man Geist und Seele, beide an Stelle von Feuer und Wärme setzt, die Wärme nur vom Feuer ausfliesst und ausgeht, bis sie zu dem sie annehmenden Dinge gelangt und dann in ihm ist, der Geist aber sich in die Seele austreut, ohne dass eine seiner Kräfte von ihm ausfliesse (d. h. direkt).

Wir behaupten nun, dass die Seele dann geistig sei, wenn sie im Geiste ist, nur dass, wenn sie auch geistig ist, doch ihr Geist stets auf Betrachtung und Ueberlegung beruht; denn es ist ein entlehnter Geist und deshalb denkt sie nach und überlegt, da ihr eigener Geist mangelhaft ist, der wahre Geist aber sie vollendet. Wie Vater und Sohn sind beide; der Vater zieht den Sohn gross und giebt ihm Vollendung, der Geist aber ist es, der die Seele vollendet, er ist es ja, der sie zeugte.

Wir behaupten, dass das Individuum der Seele nur in dem Geiste sei, die Vernunft aber, die in dem Geiste ist, nur dem Geist, nicht aber dem in's Auge fallenden Dinge angehöre. Denn wenn die Seele zu ihrem Wesen zurückkehrt [106] und auf den Geist blickt, so steht ihr ganzes Thun in Beziehung auf den Geist. Wir dürfen keine ihrer Thaten auf die Geistseele beziehen, es sei denn die, welche die Seele in geistiger Weise verrichtet, und das sind ihre wesenhaften, gepriesenen, erhabenen Thaten. Ihre niedrigen, tadelnswerthen Thaten darf man aber nicht auf die Geistseele, sondern man muss sie auf die Thierseele beziehen; denn dies sind Eindrücke, die dieser Seele, nicht aber der Geistseele zufallen.

Ferner behaupten wir, dass die Seele durch den Geist erhaben sei und vom Geiste grössere Höhe erhalte, denn er ist ihr Vater und von ihr unzertrennlich. Es giebt zwischen beiden kein Mittel-ding, sondern die Seele folgt dem Geist (direkt), sie nimmt seine Form an, da sie an Stelle des Stoffes zu ihm steht.

Ferner behaupten wir: Der Stoff des Geistes ist sehr erhaben, denn er ist einfach, geistig; nur ist der Geist selbst noch einfacher als jener, und ihn ganz umfassend. Auch behaupten wir, dass der Stoff der Seele sehr erhaben sei, denn er ist einfach, geistig, seelisch; nur ist die Seele selbst noch einfacher als er, sie umfasst denselben ringsum und macht auf ihn mit Hülfe

und von vollendeter Vorzüglichkeit ist, auch seine Vorzüglichkeit vollkommener und vollendeter ist, als die aller vorzüglichen Dinge sei. Denn, da er die Ursache der Vorzüglichkeit aller Wesen, die Vorzüglichkeit haben, ist, und diese alle unter ihm stehen, und er ihre Ursache, sie aber verursacht sind, so ist es nothwendig, dass er es ist, der zuerst Leben und Vorzüglichkeit auf alle Dinge unter ihm spendet, da diese ja verursachte sind. Dann spendet er ihnen je nach ihren Graden und Stufen. Das was von ihnen mehr annimmt, ist würdiger, ihm nahe zu stehen, und wird es, wegen der Erhabenheit seiner Substanz, der Schönheit seines Glanzes und seines Bestandes, das erste Annehmende.

Deswegen tritt als Mittelding zwischen den Schöpfer und allem Verursachten dies, dass jenes erhabene Ding von vorzüglicher Substanz zuerst von allen das anzunehmen hat, was an Leben und Vorzüglichkeiten Gott auf dasselbe spendet, und dass es seinerseits auch hernach wieder auf das ihm Untergeordnete allerlei von dem, was es von Gott erhalten, ausschüttet, und dass es die von Gott ihm (sonst noch) ertheilten Vorzüge beständig erhält und auch wieder auf die ihm Untergeordneten beständig ausgiesst und ausschüttet. Es muss ferner, da es der erste Annehmer ist und auf seiner [105] hohen, Gott nahen Stufe steht, auch vollkommener und vorzüglicher sein, als alles andere unter ihm, da es ja Gott so nahe steht, auch seine Substanz so erhaben und die Vorzüglichkeits- und Lebensannahme desselben so schön ist. Deshalb hat es seinen Platz da, wo das Urbild steht, in welchem sich die Vorzüglichkeiten des Schöpfers abspiegeln, und auf welches er die hehren Vortrefflichkeiten spendet, und deshalb ist es nothwendig, dass Gott von ihm aus, d. h. vom Geist, auf die Seele sende; denn diese ist ein Abbild vom Geist, sowie die hervortretende Rede nur die Rede des Geistes ist. Ihr ganzes Thun liegt nur in der Erkenntniss des Geistes und des Lebens, welches sie auf die Dinge spendet. Sie stammt ganz von dem Geist ab.

Geist und Seele verhalten sich, wie Feuer und Wärme.

Der Allgeist ist wie das Feuer, die Seele aber wie die vom Feuer auf etwas Anderes ausgestrahlte Wärme. Nur dass, wenn

Als Beweis für das Gesagte dient, dass, wenn wir einen Schritt in die Luft thun, wir doch nicht wissen, welcher ihrer Theile sich zuerst, und welcher sich zu zweit für uns erweitert. Sei es weil wir die Erkenntniss davon nicht beabsichtigen, oder weil wir dazu nicht im Stande sind, bewahren wir diese Erweiterung (im Gedächtniss) nicht, noch stellen wir sie uns vor, denn wir bedürfen dessen nicht, und würden von dem Wissen desselben keinen Nutzen haben. Wenn wir aber solches weder im Gedächtniss bewahren, noch es uns vorstellen, so erinnern wir uns desselben auch nicht. Wären wir im Stande in der Luft anstatt auf der Erde zu schreiten, so würden wir weder die Parasange kennen, noch wissen, in welcher Parasange wir sind, auch würden wir nicht wissen, wie viel Parasangen wir gegangen sind.

Wenn wir dann auch der Bewegung bedürften, bedürften wir doch nicht der Zeit, sondern nur der Bewegung, und wenn wir dann unsere Thaten verrichteten, ohne sie mit der Zeit in Beziehung zu setzen und ohne zu sagen, wir thaten dies in einem Monat oder einem Jahre; [104] so würden wir uns weder des Monats, noch des Jahres, noch dieser Zeit statt jener entsinnen. Es würde sich die Seele schon mit der Erkenntniss, dass etwas gemacht sei, begnügen (ohne zu fragen, in welcher Zeit es vollbracht sei).

Wenn nun der Schöpfer etwas als Eins und ewig schafft, so braucht er dasselbe weder im Gedächtniss zu bewahren, noch sich dessen zu erinnern; denn jenes ist ja Eins und verändert sich nicht. Ist dem nun so, und bewegen sich die Sterne nur, um ihre Wirkungen hervorzubringen, nicht aber, um die Distanzen der Sternburgen zu durchmessen; auch ist es nicht ihr Ziel, noch ihr Thun, dass sie die Dinge, an denen sie vorüberziehen, sehen, oder erkennen, wie oft sie daran vorübergehen, noch wie viel ihrer Vorübergänge in diesem oder jenem Zwischenraum, wegen eines nicht beabsichtigten Zieles, stattfanden, so muss nothwendig ihre Bewegung in seiner (Gottes) Absicht auf etwas Anderes Grosses und Erhabenes, stattfinden, und sind deshalb diese Distanzen ihr beständiger Gang geworden.

Wir behaupten, dass der erste Schöpfer, da er vortrefflich

alles dessen, was er gesehen hat, erinnere und es seiner Vorstellung anvertraue. Dies gilt besonders von den rein irdischen Dingen, welche er in der leichtesten Weise deshalb erkennt und weiss, weil sie so sehr für die Sinne hervortreten. Dies beweisen die Dinge, welche den Sinnen unwillkürlich auffallen. Somit ist es nicht nothwendig, dass der Mensch die Theilwahrnehmung unterlasse, es sei denn, dass in dem Theilwissen die Verfügung über das All liege, da ja die Kenntniss des Theils einbegriffen ist in der des Alls.

Viele Dinge beweisen dies. Erstens ist es nicht nöthig, dass der Mensch das, was er mit seinem Auge sah, auch im Gedächtniss bewahre, wie wir oben erwähnten. Wenn nämlich das Ding, worauf man schaut, Eins und ohne Unterschied in sich ist, so braucht die Seele dasselbe nicht in sich zu bewahren. Dasselbe gilt, [103] wenn die sinnliche Wahrnehmung das Ding erfasst, ohne dass etwas Analoges (in der Vorstellung) vorhanden wäre, sondern sie nur den blossen Grundzug annimmt, ohne dass auch die Seele denselben annehme und ihn nach innen des Leibes, d. h. der Vorstellung zuführe. That sie dies nicht, so hat jener Eindruck weder Begrenzung noch Bedeutung, da die Seele desselben so wenig bedarf, sei es, weil sie ihn nicht für lieblich befindet, oder weil sie gar wenig Nutzen davon hat. Ist nun das, worauf geschaut wird, derartig, so bringt es die Seele nicht an sich und bringt sie es ihrer Vorstellung nicht zu, auch erinnert sich die Seele desselben nicht. Sie bedarf desselben schon nicht, während es vor ihr gegenwärtig war, wie sollte sie desselben, wenn es vergangen ist, bedürfen? Somit ist klar, dass die Seele die rein irdischen Dinge nicht nothwendig in den Kreis ihrer Vorstellung zu ziehen braucht.

Streitet nun Jemand und behauptet er, nothwendig müsse die Seele das unter die Sinne Fallende auch der Vorstellung zubringen, so antworten wir: Selbst wenn die Seele dies der Vorstellung zubringt, so thut sie dies nicht, auf dass die Vorstellung dies festhalte und bewahre; denn wenn auch die Sinne etwas erfassen, so nehmen sie doch nur den Grundzug und den Eindruck davon wahr.

müssen doch entweder Erinnerung haben oder nicht; haben sie aber keine Erinnerung, so besitzen sie sicherlich auch kein Gedächtniss; so antworten wir: Wir wissen, dass sie um die Erde kreisen und ewig leben. Das Ewige ist aber immerfort in demselben Zustande und wird nicht verwandelt. Gestern aber, seit einem Monat, seit einem Jahre und dergleichen, rühren von Seiten des Laufes und der Bewegung her, diese setzt erst das „seit gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre. Das Ding an sich ist aber nur Eins, darin ist kein gestern, noch etwas Anderes, sondern es ist ewig.

Die Bewegung ist es, die in Tage theilt und sie zu gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre setzt. Sie ist wie ein Mann, der zu Einem Fussmaass tritt und es in viele Theile theilt. Ebenso ist die Bewegung des Himmels und die der Sterne. Sie ist an sich nur Eine, wir aber theilen sie ein und machen sie zu einer vielfachen und stellen die Zahl von Tagen auf, [102] denn die Nacht folgt dem Tage, und ist dem so, so werden die Tage als Theil gerechnet, und ist ihre Zahl gross. Aber im Oben giebt es nur einen Tag, dort giebt es keine Tage, denn das, was dort ist, ist ganz und gar, nur Tag, ihm folgt keine Nacht. Jedoch sind dort verschiedene Distancen, von denen die eine der anderen nicht ähnlich ist. Die Sphäre der Sternburgen gleicht nicht den anderen Sphären, und müssen wir die Seele der Gestirne, wenn sie in einer Distance und in einer Sternburg ist, damit bezeichnen, dass wir sagen, sie habe diese Distance durchmessen und sei aus dieser Sternburg gegangen, und in jene Sternburg getreten.

Behauptet Jemand: Auch die Sterne sahen den Menschen schon dort in der Höhe, auch wie dann seine Umwandlung in der Niederwelt statt fand, wie er von Ding zu Ding übertragen wurde, und die Erde sich, ein Theil in den anderen, verwandelte. Sahen dies aber die Sterne, so müssen sie sich doch der früheren Menschen, der vergangenen Dinge und verstrichenen Zeitläufe erinnern; erinnern sie sich aber derselben, so müssen sie doch mit Erinnerung begabt sein; so antworten wir: Es ist doch nicht nothwendig, dass der Mensch sich

wir von Neuem und sagen: Wenn die Sterne nichts von dem bedürfen, dessen wir in dieser irdischen Niederwelt nöthig haben, dann verlangen sie auch nicht danach. Sind sie aber dessen weder bedürftig, noch begehren sie etwas davon, so haben sie auch nicht nöthig, ein Wissen, das sie zu Anfang nicht hatten, für sich zu ertrachten. Denn man braucht kein Nachdenken, keinen Schluss, noch Einsicht, es sei denn wegen eines Wissens, das durch dieselben erworben wird. Wir bewiesen aber, sie brauchen kein Wissen, das sie sich von dem unter ihnen befindlichen (Raum) aneignen müssten, auch brauchen sie zu ihrer Herrschaft weder die irdischen Dinge noch die Menschen, noch auch List (Technik) und Nachdenken. Sie leiten vielmehr die irdische Welt durch etwas Anderes, nicht durch Technik, noch Erinnerung, noch Betrachtung, sondern durch die Kraft, die der erste Hervorrufer und Leiter von sich aus in sie legte.

Sagt nun Jemand: Die Sterne sehen die Welt über sich und sie nehmen Gott wahr; somit ist es nothwendig, dass sie [101] sich dessen, was sie gesehen und wahrgenommen haben, erinnern, sie müssten somit Erinnerung haben; so antworten wir: Sie sehen stets die Geistwelt und nehmen den Schöpfer immerfort wahr. So lange sie aber jene Welt sehen, bedürfen sie der Erinnerung nicht, denn sie liegt ja vor ihnen; sie sehen sie mit Augen und schwindet sie nie vor ihnen.

Fragt nun Jemand: Wenn die Seele aufhört auf diese Welt zu blicken, bedarf sie dann nicht der Erinnerung? und ist sie nicht somit auch mit Erinnerung begabt? so antworten wir: Ist ein Ding von einer Art und in einem Zustande und steht es dann von jener Art ab oder hört dieser erste Zustand auf, so nimmt es irgend einen Eindruck an. Die Sterne aber thun dies nicht. Nehmen sie aber keinen Eindruck an, so stehen sie nicht davon ab, auf jene Welt zu schauen.

Fragt dann Jemand: Erinnern sich die Sternseelen nicht etwa dessen, dass sie gestern oder seit einem Monat, oder seit einem Jahre die ganze Erde gesehen, und dass sie seit gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre lebendig seien? Denn sie

die Dinge fortwährend die Seele bedrängen, diese vergisst, in welchem Zustande sie war, bevor sie ward; sie gedenkt dessen nicht, weil sie so fern vom Urzustande steht, in dem sie (bevor sie in's Sein trat), war, und weil sie in beständiger Bewegung niederwärts verblieb. So kann sich denn die Seele an nichts mehr erinnern; kann sie sich aber nicht erinnern, so kann sie sich die Geistwelt nicht vorstellen. Kann sie sich dieselbe aber nicht vorstellen, so kann sie auch nicht begierig sein, etwas davon zu unterscheiden. Diese Seele wäre somit wie die thierische Seele. Dies anzunehmen, wäre aber sehr absurd; so antworten wir hierauf: Wenn auch die Seele von oben nach unten sich senkte, so ist es doch nicht nothwendig, dass sich die Seele in jede Tiefe senke oder sich immerfort nach unten bewege. Sie bewegt sich vielmehr zu irgend einer Stätte und bleibt dort stehen. Wandelt sie auch im Sein, so ist es doch nicht nothwendig, dass sie in jedes Ding bis zum letzten trete, vielmehr kommt sie nur bis zu einigen der Dinge (im hiesigen Sein) und bleibt dort stehen. Sie hört somit nie auf, nach dem Austritt nach oben zu begehren, bis sie über alles Sein, dahin, wo sie im Urzustande war, [100] gelangt.

Wir sprechen es kurz aus, dass die Seele, die von einer Stätte zur andern übergeht und von einem Sein ins andere sich wandelt, Erinnerung hat. Denn die Erinnerung gebührt nur den vergangenen Dingen, deren Sein schon vorbei ist. Deshalb hätte der hier Redende sagen können, die Seele habe Erinnerung und den an einem Ort feststehenden Seelen entgegen nichts von dem, was an dieser Stätte sei.

Wir wollen jetzt über die Seele der Sonne, des Mondes und der anderen Sterne nachforschen, ob sie Erinnerung haben.

Zunächst forschen wir nach der Seele des Alls, ob sie sich an etwas erinnere, dann beginnen wir mit der Forschung über die Jupiterseele, ob diese sich an etwas erinnere. Doch wenn wir danach forschen, so müssen wir nothwendig nach der Einsicht der Sternseelen und ihrem Nachdenken, was ein solches und wie es sei, fragen. Nachdem wir nämlich gefunden haben werden, dass ihr Wesen ein mit Einsicht begabtes ist, beginnen

sie sich derselben und weiss dann, dass die Himmelsdinge die sind, die sie erkannte, ehe sie in der Niederwelt war. Nun ist es doch nichts Wunderbares, dass die Seele, wenn sie in dem Himmel ist und dort stehen bleibt, sich des Zustandes der Dinge, welche sie in dieser Niederwelt sah und that, erinnere, und dass sie sich auch der himmlischen Dinge erinnere, denn sie hängt an diesen Körpern fest. Die Urgestaltungen aber ändern und wandeln sich nicht aus ihrer Substanz und Gestalt.

Wenn dann Jemand fragt: Wenn nun die himmlischen Gestaltungen sich änderten und nicht im ersten Zustande verblieben, meinst du, dass die Seele, wenn sie dieselben sieht, die Erkenntniss derselben sicher hegt oder nicht? so antworten wir: Ja wohl, sie erkannte dieselben noch vor ihrer (jetzigen) Beschaffenheit und speciell ihrem Wirken; und ist es nicht absurd, dass die Grundzüge von etwas vergehen, aber die Beschaffenheit desselben bleibt? Ist der Himmel mit Vernunft begabt, wie einige Alten behaupten, so ist es passend, dass die Seele ihn erkennt, wenn auch sein Zustand sich ändert.

[99] Fragt nun Jemand: Wie kann die Seele, wenn sie von der Hochwelt niedersteigt und in den Himmelskörpern weilt, jene Welt sich vorstellen und ihrer sich erinnern, da sie ja doch nicht mit Erinnerung begabt war, ehe sie zu ihr niederstieg? so antworten wir: Die Seele erbat sich, als sie im Himmel war, von der Geistwelt die Erinnerung als Spende. Dieselbe bedurfte dann, obwohl sie Erinnerung hatte, gar wenig derselben, so lange sie im Himmel weilte, denn es bestand kein Abstand in den vielen verschiedenen Körpern, und nicht zogen die Dinge, die nur in langer Zeit entstehen, an ihr vorüber, so dass sie ganz dessen, was in der Hochwelt ist, hätte vergessen können. Deshalb begnügte sie sich mit der geringen Bewegung, um sich dessen, was in der Hochwelt ist, zu erinnern.

Sagt nun Jemand: Wenn schon geringe Zeit und wenige Dinge die Seele viele Erinnerungen vergessen liess, so muss nothwendig die Menge der Dinge und die Länge der Zeit die Erinnerung aufheben. Dies müsse deshalb geschehen, weil, wenn

Welt zu schauen, sie erhebt sich in ihrer Kraft und wendet sie hier anders an, als sie sie, während sie dort war, anwandte. Denn sie erfasste die Dinge dort leichtesten Laufs, während sie hier sie nur mit Mühe und Abmüdung ergreift. Auch erhebt sich diese Kraft nur in den bevorzugten und glücklichsten Menschen. Mit dieser Kraft sieht die Seele die erhabenen Hochdinge, die dort oder hier sind. Wenn nun die Kraft der Seele sich erhebt und sie jene Welt erschaut, so philosophirt sie darüber und unterwirft sie dieselbe einer Forschung, aber ohne Nachdenken oder Worte, oder irgend etwas, deren Anfänge sie von etwas Anderem hernehmen müsste. Denn die Dinge in jener Welt sind Uranfänge, hinter denen es keine anderen Anfänge mehr giebt. Deswegen ist die Rede darüber nur Eine, sie mögen in der Hochwelt oder in der Niederwelt sein. Die Seele nun sieht hier mit der Kraft, mit der sie sah, als sie dort war, nur ist dazu hier nöthig, dass ihre Kraft sich erhebt, dessen bedurfte sie aber nicht, als sie dort war.

Unter dem „sich erheben“ verstehen wir nun, dass die Seele, wenn sie die Geistwelt erkennen will, ihre Kraft von dieser Niederwelt hoch erhebt. Dies ist wie bei einem Mann [98], der einen Berg besteigt. Der wirft seinen Blick nach unten und nach oben. Dann sieht er Dinge, die ein anderer, der nicht zu dieser Stelle aufstieg, nicht besichtigen kann. Dasselbe gilt von der Seele, sie sieht, wenn sie ihre Kraft zur Hochwelt erhebt, Dinge, die kein Anderer, der nicht so that wie sie, schaut. Ihre Kraft ist ihr Blick, wodurch sie erkennt, was dort war, in welchen der beiden Stätten dies auch gewesen sein mochte. Nur dass, als sie in der Geistwelt war, sie ihren Blick nicht nach oben zu richten brauchte. Diese Erhebung ist nun ihre That, wodurch sie das, was dort ist, erreicht, während sie in dieser Welt ist. Erhebt sich die Kraft der Seele aus dieser Niederwelt, so erhebt sie sich erst zum Himmel, und dann zu dem, was über dem Himmel ist.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Die Erinnerung beginnt nur vom Himmel; denn wenn die Seele wie ein Himmelsding geworden ist, so erinnert

an dem Betrachteten (durch Betrachtung Erfassten) oder an den Naturdingen statt. Die festbestehende Kraft aber liegt nur in den Substanzen, welche in den Dingen ohne Ueberlegung und Betrachtung wirklich statthaben, denn sie erschaut die Dinge mit Augen.

Fragt nun Jemand: Wie kann denn die Seele, wenn sie in dieser Welt ist, die Dinge in der Geistwelt erkennen? Wie erfasst sie dieselben? etwa durch die Kraft, womit sie jene Dinge erkannte, als sie noch in jener Welt war? Oder thut sie dies ohne diese Kraft? Wenn sie dieselben durch diese Kraft erkannte, dann muss sie demnach die Geistdinge hier so erfassen, wie sie sie dort erfasste, und das ist absurd. Denn dort war sie bloss und rein, und hier ist sie mit dem Körper vermischt. Erfasst aber die Seele hier die Dinge durch irgend eine That, und ist die That etwas Anderes als die Kraft, so muss sie ohne Zweifel die geistigen Dinge hier ohne ihre Fassungskraft ergreifen. Das aber wäre ebenfalls absurd. Denn alles, was erfasst, kann nur durch die in ihm liegende Kraft, welche es nur bei seinem Untergang verlässt, etwas erfassen.

Wir behaupten nun: Die Seele kennt die erhabenen Geistdinge hier durch dieselbe Kraft, womit sie sie erkannte, während sie dort war, nur dass sie, da sie im Körper ist, noch etwas Anderes bedurfte, wodurch sie die Dinge, die sie (dort) rein erfasste, hier ergreifen konnte. Da liess denn [97] die Kraft die That (aus sich) hervorgehen und machte sie zu einer handelnden. Denn die Seele begnügte sich in der Hochwelt mit ihrer Kraft, und bedurfte sie der That nicht. Als sie aber hier war, bedurfte sie der That, da begnügte sie sich mit ihrer Kraft nicht. Die Kraft ist es, die in den geistigen Hochdingen, die That hervortreten liess und zur Vollendung brachte. In den körperlichen Dingen aber ist es die That, welche die Kraft zur Vollendung und bis zum Endziel bringt.

Wenn dem nun so ist, kehren wir zurück und behaupten: Mit demselben Mittel, wodurch die Seele die hohen Geistdinge dort sah, sieht sie sie auch hier, nämlich mit ihrer Kraft. Die That ist nur das „sich erheben“ der Kraft. Denn die Seele sehnt sich, jene

Wenn die Seele in dieser Sinneswelt ist, erreicht sie das, was in der Geistwelt ist, nur durch eine That, die sie sich hier von dort entlehnt, nicht aber durch ihre Kraft. Deshalb erfasst sie auch nicht ganz die Dinge, welche sie in der Geistwelt sah, denn die That sucht die Kraft in die Sinneswelt zu versenken, und hindert sie sie, hier das zu erfassen, was sie (dort) erfasst hat.

Behauptet Jemand, dass, wenn Jemand etwas in der Kraft erfasst und es dann in der That ergreift, so sei dies fester und stärker, denn die That sei ja nur die Vollendung (der Kraft), so antworten wir: Unterscheide! Erfasst Jemand etwas dadurch, dass er den Eindruck davon annimmt, so wird die Kraft sinnlich wahrnehmend. Dann ist es, als ob sie nur den Grundriss des Dinges annehme, und vervollkommnet die That den erfassten Grundriss. Die That ist dann die Kraft vollendend. Wenn aber der Erfassende das Ding erfasst, ohne erst den Grundriss in sich aufzunehmen, so ist dann die Kraft zur Erfassung des Dinges sich selbst genug. Ist sie aber nicht sich selbst genug, und kommt ihr dann etwas zu, das in sie eindringt, so schädigt sie diesen Eindruck und verdirbt sie, besonders wenn derselbe ihr entgegengesetzt und nicht von ihrer Art ist.

Behauptet nun Jemand: Wenn sich dies so verhält, so ist die Kraft der Seele, durch welche sie die Geistesdinge richtig erfasst, deshalb schon verdorben, weil sie dieselben nur durch die That erfasst, denn die That verdirbt ja die Kraft, so antworten wir: Die Kraft wird nimmer verdorben, sondern sie lässt nur, wenn ihr die That zukommt, die Seele hervortreten [96].

Als Beweis hierfür dient, dass, wenn die Seele die Ausübung der That auf die Geistdinge unterlässt, und somit des Nachdenkens zur Erfassung jener Welt nicht bedarf, die Kraft zu ihr zurückkehrt, ja besser gesagt, die Kraft erhebt sich, denn sie hat die Seele nicht verlassen, und diese sieht dann die Dinge, die sie sah, bevor sie in diese Welt kam, ohne dazu der Betrachtung und des Nachdenkens zu bedürfen. Bedurfte sie nun der Betrachtung nicht, so bedurfte sie auch der That nicht, denn die That ist eine Art Betrachtung. Die That findet entweder

VIII b¹). Buch.

Kraft und That.

Wir behaupten: In dieser Welt ist die That vorzüglicher als die Kraft, in der Hochwelt aber ist die Kraft vorzüglicher als die That. Dies, weil die Kraft in den Geistsubstanzen nicht von Ding auf Ding ausser ihnen zu wirken braucht. Dieselbe ist ja vollendet, vollkommen. Sie erfasst in der That die geistlichen Dinge, wie das Gesicht hier die sinnlichen Dinge ergreift. Die Kraft ist somit dort, wie das Gesicht hier. In der Sinneswelt dagegen muss die Kraft zur That werden, und dazu, dass sie die sinnlichen Dinge erfasse, heraustreten. Sie weiss, dass dieselben nur Schalen der Substanzen sind, die sie in dieser Welt umhüllen. Sie kann nicht zu den Substanzen und den Kräften der Dinge gelangen, es sei denn, sie durchdringe die Schalen. Hierzu bedarf sie der That. Sind aber die Substanzen bloss und die Kräfte enthüllt, so ist die Kraft sich selbst genug und bedarf zur [95] Erfassung der Substanz der That nicht.

Wenn dem nun also ist, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten, dass die Seele, wenn sie an geistiger Stätte ist, sie nur ihr Wesen beschaut, sie erfasst die dortigen Dinge mit ihrer blossen Kraft. Denn die dortigen Dinge sind einfach, das Einfache wird aber nur von dem erfasst, was, wie es selbst, einfach ist. Ist sie aber an dieser sinnlichen Stätte, so erfasst sie, wegen der vielen umhüllenden Schalen, nur mit grosser Anstrengung das, was hier ist. Die Anstrengung ist aber eine That, und die That ist zusammengesetzt. Das Zusammengesetzte kann aber nie das Einfache recht eigentlich erfassen.

1) In den Manuskripten steht. Dies ist ein Kapitel, für das im Manuskript kein (Kopf) Ueberschrift sich vorfindet. Die Ueberschrift ist ergänzt.

wände, so dass das, was sie verbunden und vereint habe, sich trenne. [94] Die wahre, d. i. die geistige Liebe aber verbinde alles Geistige und Lebende in geistiger Weise und mache sie zu Einem Geistigen. Nimmer trennen sich diese, denn dort sei nichts, was diese Liebe überwinden könnte, da jene Welt ganz und gar reine Liebe sei. Da giebt's keine Verschiedenheit ihrer Wesenheit und keinen Gegensatz. Verschiedenheit und Gegensatz sind vielmehr nur in dieser Welt und deshalb erstarkt die Uebermacht über die Liebe und werden die Dinge getrennt, welche die Liebe einte. Die Hochwelt ist aber nur Liebe allein. Ein Leben aber, aus dem, wie wir öfter sagten, alles Leben hervorbricht, ist eine Fügung (Harmonie), welche nimmer getrennt werden kann, wie wir dies oben erklärten.

die Körpermasse, sondern er ist Vieles dadurch, dass in ihm eine Kraft ist, die stark genug ist, viele Dinge zu thun. Er hat nur Eine Gestaltung, doch ist dieselbe [98] eine geistige. Der Geist ist durch seine Gestalt zwar begrenzt, doch gehen alle Gestaltungen, innere und äussere, aus ihr hervor. Von dieser Kraft gehen alle unter dem Geiste stehenden Kräfte und die That (Wirklichkeit) aus. Auch kann man den Geist nicht so wie den Körper theilen, denn bei diesem geht die Theilung in gerader Linie nach aussen, die Theilung des Geistes aber geht immer fort nach innen, d. h. sie findet im Innern der Dinge statt.

Ich behaupte: Im Geist sind alle Geister und alle Leben enthalten. Dies, weil sie in ihm sich abtheilen. Die Theilung im Geist geschieht nicht dadurch, dass die Dinge dort in ihm beständen, noch die Dinge in ihm zusammengefügt würden, vielmehr schafft er die Dinge, jedoch schafft er eins nach dem anderen in Reihung und Ordnung.

Der Urschaffer aber schafft alle Dinge, die er macht, ohne Vermittelung, zugleich, mit einem Mal.

Wir behaupten nun, dass wie im Geist alle Dinge, die unter ihm stehen, enthalten sind, so sind auch im Alleben alle Naturen des Lebenden enthalten, auch sind in jedem Leben viele Lebende, nur sind solche schwächer und geringer als die höher stehenden Leben. Das Leben hört nicht auf von dem dem Geist näher Stehenden übertragen zu werden, bis zu dem kleinen und schwachen Leben die Kraft gelangt, um dort dann anzuhalten. Dann wird das Leben, auf welches die Kraft des Alllebens fällt, ein lebend Individuum. Diese Eintheilung ist nun eine solche, die nicht (in sich) verschieden sein kann.

Wir behaupten nämlich, dass das Lebende, wenn auch von ihm eins im anderen steckt, wie das Einzelwesen in der Unterart und die Unterart in der Art, die Art in der Gattung, doch zusammen Ein Leben bilde, das nicht in sich verschieden sei.

Dies gliche hierin etwa der Liebe, von der man sagt, sie rühre von der Volliebe her; von dieser sagt man, sie sei in der sinnlichen Welt und bestehe als Eine in den Uranfängen, sie füge die Dinge zusammen, nur dass öfter eine Uebermacht sie über-

kommen nur ihm, doch keinem anderen Dinge zu, und sie gehen durchaus nicht über ihn hinaus; so antworten wir: Setzt man den Geist als so beschaffen, so kürzet man ihn und macht ihn zu einer niedrigen, gemeinen, irdischen Substanz, da er sein Wesen nie überschreiten und seine Eigenschaften nur gleichsam seine Vollendung sein sollen, und nichts bestände, was zwischen Geist und sinnlicher Wahrnehmung einen Unterschied machte. Dies ist aber sehr absurd, dass [92] der Geist und sinnliche Wahrnehmung Eins sein sollten.

Wir können unsere Behauptung mit geistigen Gleichnissen darstellen, damit wir wissen, wie der Geist ist, und dass es ihm nicht beliebt, allein und einzeln zu sein und ebenso wenig, dass etwas anderes allein so wie er selbst sei. Das Beispiel, an dem wir ihn darstellen können, wäre die Allform in Pflanze oder Thier. Findet man, dass diese alle sowohl Eins, als auch Nichteins sind, so weiss man, dass jedes Einzelne derselben, wenn es auch eins ist, doch mit vielen verschiedenen Dingen versehen ist.

Die schaffende Kraft, die in dem Stoff die Dinge wirkt, ist, wenn sie auch nur eine ist, doch mit verschiedenen Eigenschaften versehen. Wir wollen sagen, sie macht das einige Ding zum vielfachen. Man nehme z. B. das Gesicht. Ist dasselbe auch nur Eine Körpermasse, so macht doch die Kraft in ihm einen Theil desselben zum Auge, einen anderen zur Nase, einen anderen zum Mund. Die Nase wiederum, ist, wenn sie auch nur Eine ist, nicht rein Eine, sondern sie ist aus vielen Dingen, wie Venen, Nerven, Knorpeln zusammengefügt. Die Venen ferner sind, obwohl sie nur Eins sind, doch wieder aus den vier Grundstoffen des Körpers, wie Blut und dergleichen, zusammengesetzt. Das Blut endlich, ist, wenn es auch nur Eins ist, doch aus anderen Dingen gefügt. So geht es fort, bis man zu den Uranfängen, d. i. Stoff und Form, die ja allein einfach sind, gelangt.

Ebenso ist der Geist Eins und Nichteins, nur ist diese Eigenschaft in ihm etwas Höheres, Erhabeneres und Vorzüglicheres als die vorher erwähnte körperliche Eigenschaft. Ebenso ist der Geist Eins und Vieles. — Zwar ist er nicht Vieles, wie

alle, obwohl sie viele und verschiedene sind, doch nur irdische sein können, so wandelt das in jener Lebenswelt Wandelnde nur den Wandel des Lebens. Alle Dinge, an denen es vorüber zieht, sind ebenfalls Leben. Das Lebendige wandelt auf jener Erde. Es zieht dort zwar verschiedene Wege des Lebens, **Weg auf Weg**; wenn es aber auch verschiedene dieser Wege wandelt, so thut es dies nur, [91] bis es zu ihrem Endziel gelangt, ohne den Anfang derselben zu verlassen. Dies ist nun gerade dem entgegengesetzt, was in dieser Niederwelt stattfindet. Denn der, welcher hier irgend welchen Weg geht, trennt sich, wenn er auf einer anderen Stelle von diesem irdischen Weg ist, sowohl von dem Anfang als den anderen Theilen dieses Weges, denn er ist dann eben nur am Ende desselben, wir meinen an der Stelle, wo er sich gerade befindet.

Der aber, welcher im Lande des Lebens wandelt, geht bis zum Ende dieses Landes, ohne sich vom Anfang desselben zu trennen. Er ist ja am Anfang, Ende und in der Mitte desselben in demselben Zustand. Wenn er dann auf dieser Erde einen nicht ebenmässigen Weg wandelt, und er in einem Theil dieser Erde mehr und in einem anderen weniger wandelt, er ferner in einem Theil des Weges ist, ohne in dem anderen zu sein, so thut der, welcher auf dieser Erde, sei es im Geist oder im Leben, wandelt, dies doch nicht im Geist der That nach, noch im Leben der That nach, sondern er thut es im Geist und Leben nur der Kraft nach, und ist er mangelhaft, dem Entstehen und Vergehen anheimfallend. Der Geist und das Leben, die in der That sind, sind in jedem Geistigen und jedem Leben gleichmässig.

Ist dem nun also, so sagen wir, dass die Dinge allesammt im Geiste sind und der Geist eben die Dinge ist. Ist der Geist, so sind auch die Dinge, und sind die Dinge nicht, so ist auch der Geist nicht. Der Geist ist aber nur deshalb alle Dinge, weil in ihm alle Eigenschaften der Dinge sind. Nun giebt es in ihm keine Eigenschaft, ohne dass sie etwas ihr Angemessenes schaffe. Dies deshalb, weil es im Geist Nichts giebt, das nicht dem Sein von etwas Anderem entsprechend wäre.

Behauptung von Jemand: Die Eigenschaften des Geistes

übenden ist kein Unterschied. Diese Bewegung, wir meinen die letzte Bewegung des Geistes, ist nicht ein viele Dinge umfassendes Leben, sondern vielmehr ein solches, welches nur Einem Dinge zufällt, und deshalb ist es individuell und der sinnlichen Wahrnehmung anheimfallend. Deshalb ist auch [90] das Individuelle nicht ganz und gar Leben, dagegen muss Etwas, das geistig ist, ganz und gar Leben sein. Nichts giebt es in ihm, das nicht lebendig wäre.

Wir behaupten: Die Bewegungen des Geistes sind Substanzen. Es giebt ferner unter den Substanzen, die nach dem Geist kommen, keine, die nicht eine That des Geistes wäre. Der Geist schafft aber die Substanzen nur durch seine Bewegungen, denn er ist die erste That des ersten wahren Schöpfers. Deshalb hat er eine Kraft, die in keinem anderem zu finden ist. Der Geist bewegt sich in den Substanzen und die Substanzen sind Folgen dieser Bewegungen. Der Wahre (Gott) bewegt sich nur in der Geheimstätte des Wahren und tritt aus dieser Geheimstätte nicht hervor. Dieser Ort ist aber nur eine Stätte für den Geist allein. Diese Stätte ist aber nicht in der Weise einfach, als ob sie schmucklos einfach wäre, sondern sie ist einfach und ausgestattet.

Der Geist ist in derselben von steter Bewegung, er ruht nimmer, denn, wenn er ruhte, würde er durchaus nicht schaffen, und wenn er nicht schaffte, wäre er durchaus nicht Geist. Es ist unmöglich, dass der Geist nicht schaffe. Sein Thun ist nur Bewegung, und ist somit seine Bewegung eine geistige, während die Bewegung aller übrigen Substanzen erst ganz und gar durch sie zum Abschluss kommt.

Jede Substanz und jedes Leben geht nur von den Bewegungen des Geistes aus, somit hegt die Substanz des Geistes alle Substanzen unter ihm in sich, es hegt das Leben des Geistes alles Leben unter ihm in sich. Alles was hier wandelt, es sei Geist, es sei Leben, wandelt in lebendigem Wandel und ist im Uebergang zu lebenden Dingen.

Wie nun das auf dieser Erde Wandelnde nur in einem irdischen Wandel ist und die Dinge, an denen es vorübergeht,

Wenn nun aber auch die dortigen Dinge einfach sind, so findet man doch bei allen, dass sie mit einer Menge von Eigenschaften behaftet sind. Diese liegen in ihnen, ohne dass sie dadurch grösser oder mehr werden, wie dies bei den körperlichen Dingen der Fall ist.

Der Geist dort ist nicht in dem Sinne einfach, dass er etwas wäre in dem nichts ist, auch ist die Seele dort nicht in dieser Weise einfach, vielmehr ist Geist, Seele und alles dort zwar einfach, doch mit allen, jedem einzelnen [89] passenden Eigenschaften, versehen. Dies ist aber etwas mit Eigenschaften Versehenes und doch Einfaches, da es von den Uranfängen, d. h. denen des Lebens herrührt, und nicht von den Zweitanfängen, d. h. dem sinnlich Wahrnehmbaren, Zusammengesetzten stammt. Wir meinen damit, dass die That (Energie) des Ersten von den Zweitanfängen Eine und eine einfache, d. h. mit Einer Kraft begabte sei. Die That (Energie) des Ersten von den Uranfängen ist dagegen eine vielfache, d. h. sie hat vielfache Kraft.

Die Ursache hiervon ist, dass Alles, was der ersten Ursache nahe steht, in seinem Thun klarer und vielfacher ist, sowie es aber davon fern steht, ist es geringer und schwächer. Denn der Geist bewegt sich fortwährend gleichmässig, die eine seiner Bewegungen gleicht der anderen, er bleibt in demselben Zustande. Der Geist ist nicht einzig und allein in Einer seiner Bewegungen, sondern er ist eben die Gesamtheit seiner Bewegungen, auch ist seine Theilbewegung nicht Eine, sondern eine vielfache, nur dass, so bald die Bewegung dem letzten Dinge nahe kommt, des Geistes weniger wird, bis es zuletzt ein einfaches, mit Einer Kraft begabtes Ding ist. Von den Bewegungen, welche zwischen der ersten Bewegung des Geistes und der letzten derselben liegen, gehört jede einzelne zu der Gesamtheit der Bewegungen, die unter der Ersten stehen.

Die letzte Bewegung ist gleichsam nur eine Linie, d. h. ein fester Körper mit einander gleichen Theilen ohne Unterschied. Die letzte Bewegung des Geistes hegt nicht viele Vorzüglichkeit, denn in ihr ist keine andere Kraft, die sie anregte Leben zu schaffen. Zwischen ihr und dem keine Wirkung Aus-

sind Meere und rinnende Ströme und was sonst noch nach Weise des Lebens geht. Dort sind alle Wasserthiere, auch ist dort die Luft mit lebendigem Luftgethier ähnlich dieser Luft hier begabt. Die Dinge dort sind ganz und gar lebendig. Wie sollten sie nicht lebendig sein, da sie in der reinen Welt des Lebens sind? Der Tod mischt sich ihr gar nicht bei. Die Naturen der Thiere dort sind ähnlich den Naturen dieser Thiere, nur ist die dortige Natur höher und erhabener als diese hier, da sie eine geistige und durchaus keine thierische ist.

Wenn nun Jemand dies verneint und fragt: Woher sollen denn in die Hochwelt Gethier und Himmel [88] und das andere Erwähnte kommen? so antworten wir: Die hohe Geistwelt ist die lebende, vollkommene, in ihr sind alle Dinge. Da sie von dem ersten, vollkommenen Hervorrufener hervorgerufen ward, so ist in ihr alles was Seele und Geist heisst. Dort ist durchaus kein Mangel noch Noth; denn alles dort ist angefüllt mit Reichthum und Leben, dies Leben scheint ein solches zu sein, das auf- und überwallt.

Der Lauf des Lebens dieser Dinge entspringt nur Einer Quelle, nicht als ob dies nur eine Hitze und ein Hauch wäre, sondern es ist, als ob in ihnen allen nur Eine Qualität wäre, in der jede andere Qualität und jeder Geschmack sich vorfindet.

So behaupten wir: In dieser Einen Qualität findet sich der Geschmack vom Süß- und anderem Trank, kurz alles Geschmack Gewährende mit seiner Kraft, ebenso alles von lieblichem Geruch und alle dem Auge anheimfallenden Farben, sowie auch alles dem Tastsinn und dem Gehörsinn Anheimfallende, dann alle Melodei und Scansion, kurz alles den Sinnen Anheimfallende, findet sich in einer einfachen Qualität in der von uns beschriebenen Weise vor. Denn diese Qualität ist sowohl creatürlich als geistig, sie umfasst alle beschriebenen Qualitäten, sie ist nicht zu eng für irgend etwas von dem allen, doch vermischt sich die eine derselben nicht mit der anderen, noch verdirbt die eine die andere, vielmehr bleibt jede einzelne in ihr wohl bewahrt und in ihrer Grenze bestehend.

Ebenso ist Wasser und Luft dort stärker, denn beide sind dort lebend, noch lebendiger als beide in dieser Welt sind, denn jenes Leben ist es ja, welches auf diese beiden hier Leben spendet.

Zum Beweis dafür, dass die Elemente hier lebende sind, dient das aus ihnen Entstehende. Es entsteht Gethier im Feuer, im Wasser und in der Luft. Das in der Luft entstehende ist ein wenig mehr und deutlicher, das im Wasser entstehende ist klar, das im Feuer entstehende aber gering und verborgen. Denn auf das im Feuer entstehende machen die anderen Elemente keinen Eindruck und auf das in der Luft entstehende macht Wasser und Erde keinen Eindruck.

Zum Beweis hierfür dienen die aus den in uns liegenden Feuchtigkeiten gewordenen Dinge, wie das Fleisch und die ihm ähnlichen Gliedmassen. Denn das Fleisch ist nichts als fest gewordenes Blut. Das Fleisch hat Gefühl, das Blut aber, aus dem das Fleisch geworden, nicht. [87] Dasselbe gilt von den übrigen Elementen des Leibes, sie haben kein Gefühl. Aber der aus diesen zusammengesetzte Leib hat Gefühl und erleidet Einfluss.

Wenn nun dem so ist, wie wir beschrieben haben, kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Diese ganze Sinneswelt ist nur Gleichniss und Abbild von jener Welt. Ist nun diese lebendig, muss es jene noch mehr sein; ist diese Welt vollendet, vollkommen, so muss jene noch vollendeter und vollkommener sein. Denn jene Welt spendet ja dieser Leben und Kraft, Vollkommenheit und Dauer. Ist aber die Hochwelt höchst vollendet, müssen auch alle Dinge, die hier sind, dort in einer höheren erhabeneren Art sein, wie wir dies öfter behaupteten. Der Himmel dort hat Leben, in ihm sind Gestirne, so wie diese Gestirne in diesem Himmel. Nur sind sie ein einziges Licht, nicht ist zwischen je zweien eine Trennung, wie wir dies hier schauen, denn jener Himmel ist nicht körperlich.

Die Erde dort ist nicht morastig, sondern lebend, bebaut, darauf ist alles Gethier, und ebenso die Erdnatur, welche hier sich findet. Dort sind Pflanzen in Leibhaftigkeit gepflanzt, dort

VIII. Buch.

Vom Feuer und zwar davon, dass es die Eigenschaft der Erde habe.

Das Feuer ist nur eine Kraft in dem Stoff. Dasselbe gilt von allen ihm ähnlichen Dingen. Das Feuer ist seinerseits nicht ohne ein Schaffendes, es entsteht auch nicht durch die Reibung der Körper, wie manche glauben. Es tritt nur bei der Reibung der sinnlichen Körper hervor, denn in jedem Körper ist Feuer. Wenn nun die Körper, einer an dem andern, sich reiben, so werden sie warm, und wenn sie warm geworden sind, tritt das Feuer in ihnen zwar hervor, doch rührt das Feuer nicht von ihnen her. Auch ist der Stoff nicht Feuer der Kraft nach, noch ruft derselbe die Form des Feuers hervor, vielmehr ist im Stoff eine schaffende Kraft, welche sowohl die Form des Feuers als die der übrigen Dinge hervorruft. Der Stoff nimmt diese Wirkung zwar an, jedoch ist die Kraft in ihm die Allseele, welche stark genug ist, in dem Stoff sowohl Feuer als die anderen Himmelsformen zu bilden. [86] Diese Seele ist nur Leben des Feuers und eine Kraft in ihm. Beide, Leben und Kraft, sind nur Eins.

Deshalb sagt Plato: In einem jeden der Urkörper ist eine Seele, und diese schafft dies den Sinnen anheimfallende Feuer. Wenn dem so ist, so behaupten wir: Das was hier das Feuer schafft, ist irgend ein Feuerleben, und dies ist das verborgene Feuer. Dann ist das Feuer, welches über diesem Feuer in der Hochwelt ist, würdiger, Feuer zu heissen. Ist dies das Feuer in Wahrheit, so hat es nothwendig Leben. Sein Leben ist dann etwas Höheres und Erhabneres als das Leben dieses Feuers hier, denn dies Feuer ist ja nur ein Abbild von jenem. Es ist somit klar und deutlich: Das Feuer in der Hochwelt ist Leben und dies Leben (in der Hochwelt) schaltet über dies Leben mehr als dies (irdische) Feuer.

gemeine Lust dies thut, so dass sie das Ewige verschmähte, um dadurch die Lust dieser Sinneswelt zu erreichen.

Solche Seelen [85] wissen nicht, dass sie von der wahren Lust fern stehen, da sie der vergänglichen Lust, die weder Dauer noch Bestand hat, sich zuwandten. Ist dagegen die Seele stark, die Sinneswahrnehmung und das vergängliche Sinnliche zu verschmähen und nicht sich an sie zu halten, so leitet sie diesen Leib in der leichtesten Weise, ohne Mühe und Noth. Sie wird der Allseele ähnlich und verhält sie sich wie diese im Wandel und Leitung. Zwischen beiden herrscht dann weder Trennung noch Unterschied.

Auch können wir nichts von dem, was in einigen Theilen der Seele ist, wahrnehmen, bevor es über unsere ganze Seele kommt (sie ganz erfasst), z. B. die Begierde. Wir können dieselbe, so lange sie in der Kraft der Begehrseele besteht, nicht wahrnehmen, kommt sie aber zu der Sinneskraft und der Denk- und Einsichtskraft, dann nehmen wir sie wahr. Bevor sie aber zu diesen beiden Kräften gelangt, nehmen wir sie nicht wahr, selbst wenn sie dort gar lange weilte.

Wir behaupten nun: Jede Seele hat etwas, was sich mit dem Körper unten, und etwas, was sich mit dem Geist oben verbindet. Die Allseele ordnet den Allkörper durch einen Theil ihrer Kraft, ohne Mühe und Pein, denn sie ordnet denselben nicht erst durch Ueberlegung, wie dies unsere Seelen mit unseren Leibern thun, sondern sie thut dies nur in einer geistigen, allgemeinen Weise, ohne nachzudenken oder zu betrachten.

Ihre Anordnung findet ohne Betrachtung deshalb statt, weil dies ein Alleib ist, worin keine Verschiedenheit stattfindet und dessen Theil dem Ganzen gleicht. Sie hat weder verschiedene Mischungen, noch einander nicht entsprechende Glieder zu ordnen, so dass sie verschiedener Anordnung bedürfte. Der Alleib bildet vielmehr nur Einen, in sich zusammenhängenden Körper mit einander ähnlichen Gliedern, auch ist seine Natur nur Eine, ohne eine Verschiedenheit in sich zu hegen. Dagegen ist die Theilseele in diesen unseren Theilleibern zwar erhaben, und leitet sie in erhabener Weise den Körper, jedoch leitet sie denselben nur mit Mühe und Pein, da sie nur mit Betrachtung und Ueberlegung dies thun kann. Sie hat aber nur deshalb Betrachtung und Ueberlegung, weil die Sinneswahrnehmung sie damit beschäftigt, die Sinnesdinge zu betrachten. Dadurch kommt Schmerz und Kummer über sie, weil Dinge, ausserhalb ihrer Natur, auf sie niedersteigen. Diese machen sie nachlässig und zweifelhaft, und hindern sie, ihren Blick auf ihr Wesen und ihren in der Geistwelt verbliebenen Theil zu richten. Denn das Niedrige übermochte sie, wie tadelnswerthe Begierden und

alsbald verschwinden. Denn die Einflüsse sind ja nur Spuren, und jede Spur schwindet hin, verdirbt und wird verwischt, wenn ihr Urheber ihr nicht Wesen verleiht. [83] Dann tritt die Schönheit derselben nicht hervor, dieselbe schwindet hin, ohne dass die Weisheit und Kraft ihres Urhebers offenbar geworden ist.

Verhält sich dies nun so, und ist es die Seele, die die wunderbaren Eindrücke in dieser Welt hervorruft, so müht sie sich, diese Eindrücke bleibend zu machen. Denn wenn sie in ihre Welt zurückkehrt und in ihr ist, so erschaut sie jene Anmuth, Licht und Kraft. Sie nimmt dann von diesem Licht und dieser Kraft, wirft dies auf diese Welt und stärkt sie mit Licht, Leben und Kraft. So ist der Zustand der Seele, und so ordnet sich der Zustand dieser Welt, und hängt dieselbe in sich zusammen.

Wir wollen unsere Ansicht hierüber klar machen, sie feststellen und kund thun. Wir behaupten: Die Seele sinkt nicht ganz und gar in diese sinnliche Niederwelt hinab, dies thut weder die Allseele noch unsere Seelen, es bleibt vielmehr etwas davon in der Geistwelt, das jene nicht verlässt. Denn es ist unmöglich, dass etwas seine Welt ganz verlasse; dies könnte ja nur durch sein Verderben und den Austritt aus seinem Wesen geschehen. Somit ist die Seele, wenn sie auch zu dieser Welt niedersinkt, doch ihrer Welt anhangend. Dann es ist möglich, dass sie dort sei, ohne zugleich von dieser Welt ganz frei zu sein.

Fragt dann Jemand: Warum nehmen wir jene Welt nicht so wahr wie diese? so antworten wir: Weil die Sinneswelt uns übermächtig, unsere Seele von ihren tadelnswerthen Lüsten und unsere Ohren von dem vielen Gelärm und Gerede voll sind, so nehmen wir weder jene Geistwelt wahr, noch erkennen wir was die Seele uns davon zubringt. Wir sind nur dann stark, die geistige Welt und das, womit die Seele uns von ihr stärkt, wahrzunehmen, wenn wir uns über diese Welt erheben, ihre niedrigen Begierden verschmähen und uns mit nichts von ihren Zuständen beschäftigen; nur dann können wir sie und das von ihr auf uns Niedersinkende vermöge der Seele wahrnehmen.

vielmehr giebt es dort nichts, als den Urschöpfer. Deshalb wendet er sich nach einem zwingenden Gesetz, welches der Urschöpfer in ihn legte, nach unten, und spendet er sein Licht und seine Kraft auf die Dinge unter ihm, bis er zur Seele gelangt. Hat er diese erreicht, so bleibt er stehen, [82] und schreitet er nicht über sie hinaus, denn die Seele bildet das Ende der Geistwelt, wie wir dies öfters aussprachen.

Wenn der Geist niedergestiegen ist, bis dass er zur Seele gelangte und auf sie irgend einen Eindruck machte, so lässt er sie mit all ihren Thaten allein, er beginnt wieder nach oben zu steigen, bis er zur ersten Ursache gelangt, dort bleibt er dann stehen und sinkt nicht nach unten. Denn er weiss aus Erfahrung, dass dort zu weilen und ihr, d. h. der ersten Ursache anzuhängen, vorzüglicher und nützlicher ist, als Licht, Kraft und alle sonstige Vortrefflichkeit.

Ebenso gilt von der Seele, dass wenn sie des Lichts, der Kraft und sonstiger Vorzüglichkeit voll geworden, sie in ihrem Wesen deshalb nicht stehen bleiben kann, weil diese Vorzüglichkeit in ihr eine Sehnsucht zum Thun anregt; sie geht dann nach unten und nicht nach oben, denn der Geist bedarf nichts von ihren Vorzügen, vielmehr ist er ja die Ursache derselben. Da sie also nicht nach oben sich wenden kann, wendet sie sich nach unten und spendet von ihrem Licht und sonstigen Vorzügen allem, was unter ihr ist. Sie füllt diese Welt dann an mit Licht, Schönheit und Anmuth. Hat sie aber auf diese Sinneswelt irgend einen Eindruck gemacht, so geht sie rückkehrend zu ihrer Geistwelt zurück, sie hält sich eng und fest an dieselbe und weiss zweifellos, dass die Geistwelt edler und erhabener ist, als die Sinneswelt. Sie blickt fortwährend auf sie und begehrt durchaus nicht, in diese Welt zurück zu kehren.

Wir behaupten: Wenn die Seele in diesen sinnlich wahrnehmbaren, niedrigen Dingen steckt, so hat sie sich mit den Dingen verbunden, welche nur wenig Kraft und nur schwaches Licht besitzen. Denn so lange sie in dieser Welt wirkt und wunderbare Einflüsse in ihr ausübt, so hält sie es nicht für nothwendig, diese (von den Dingen) loszulösen, dass sie

bemerken an den Pflanzen und anderem Wachsenden, wie den Thieren, zunächst weder äussere Schönheit, noch Anmuth, doch währt es nicht lange, dass bei ihnen aus dem Inneren heraus schöne glänzende Farben, [81] liebliche Gerüche und wunderbare Früchte erspriessen. Wenn nun die Seele sich nicht in den Naturkörpern bärge, noch fortwährend die vielen wunderbaren, wirkungsreichen Eindrücke auf sie hervorbrächte — damit meinen wir die Natur — so würde der Körper schnell verderben und vergehen. Derselbe würde weder dauern, noch zur Vollendung gelangen, wie dies jetzt doch stattfindet. Denn da die Seele den Glanz des Körpers, seinen Schmuck und den Eindruck der Natur auf den Körper sieht, so ergiesst sie auf denselben ihre erhabene Kraft und schafft in ihm wirkende Mächte, auf dass sie wunderbare Thaten, die den Betrachter staunen machen, hervorrufe.

Wir behaupten nun, dass die Seele, wenn sie sich auch im Innern des Körpers birgt, doch im Stande ist, aus demselben heraus zu treten, sie kann ihn zurücklassen, um zu ihrer erhabenen Geistwelt zu wandeln und die beiden Welten zu verbinden. Verbindet sie aber diese beiden mit ihren eigenen Vorzüglichkeiten, so wird sie sich des Vorzugs jener Welt aus Erfahrung bewusst; hat sie doch die hohen, erhabenen Vortrefflichkeiten derselben richtig kennen gelernt und somit auch den Vorzug jener Welt vor dieser. Dies findet deshalb statt, weil, wenn sie erst von schwacher Natur gewesen ist, dann die Dinge erfuhr und durch Erfahrung wusste, dies ihr grösseres Wissen und Einsicht von der Kenntniss des Guten verleiht. Dies ist aber besser, als wenn sie die Dinge nur durch Wissen, nicht durch Erfahrung erfasste.

Wir behaupten: Wie der Geist nicht stark dazu ist, in seinem Wesen stehen zu bleiben, weil in ihm eine vollendende Kraft und ein ausstrahlendes Licht ist, sondern er einer Bewegung und eines Ganges, sei es nach oben, sei es nach unten, bedarf, so kann er auch nicht nach oben gehen, um sein Licht auf das über ihm auszustrahlen, denn über ihm giebt es nichts neu Hervorgerufenes, dass er sein Licht darauf spenden könnte,

Dauer beruht in diesem Sein und in der Fortpflanzung, auf dass sie bleiben und dauern in Aehnlichkeit mit den dauernd bestehenden Geistesdingen.

Wir behaupten: Die Natur zerfällt in zwei Arten, in eine geistige und eine sinnliche. Wenn nun die Seele in der Geistwelt ist, [80] so ist sie vortrefflicher und erhabener; ist sie aber in der Niederwelt, so ist sie geringer und niedriger. Dies aber rührt von dem Körper her, in dem sie ist. Wenn nun aber auch die Seele in der Geistwelt geistig ist, muss sie doch etwas von der Sinneswelt erfassen und darin sein, denn ihre Natur ist der Geistwelt und der Sinneswelt entsprechend. So darf man die Seele weder schelten, noch tadeln, dass sie die Geistwelt verliess und in dieser Welt ist, denn sie ist zwischen beide Welten gestellt. Die Seele ist in diesem Zustande nur deshalb, weil, wenn sie auch eine von den erhabenen göttlichen Substanzen ist, sie doch zugleich das Ende derselben und der Anfang der natürlichen, sinnlichen Substanzen ist. Ist sie aber der natürlichen, sinnlichen Welt benachbart, so ist es nicht nöthig, dass sie von derselben ihre Vorzüge zurückhalte und nicht auf sie ergiesse. Sie spendet vielmehr derselben ihre Kräfte und schmückt sie im höchsten Maasse. Bisweilen freilich erfasst sie etwas von der Niedrigkeit derselben, jedoch hütet und schützt sie sich davor, dass etwas von den niedrigen, tadelnswerthen Zuständen der Sinneswelt sich ihr beimischt.

Wir behaupten: Da es der Seele nothwendig ist, ihre Kraft auf diese Sinneswelt auszuschütten und sie zu schmücken, so begnügt sie sich nicht damit, dass sie nur das Aeussere ziere, sie wird sich vielmehr dem Inneren zuwenden, hierauf macht sie Eindruck und verleiht ihm der Kräfte und wirkenden Mächte soviel, dass der, welcher die Dinge zu erkennen strebt, davon verwirrt wird, und die Rede zu stumpf ist, solche zu beschreiben.

Einen Beweis dafür, dass dies so ist, d. h. dass die Seele das Innere der Körper mehr schmückt als das Aeussere, ist, dass sie im Inneren der Körper, aber nicht im Aeusseren derselben wohnt. Und der Beleg dafür liegt darin, dass sie ihre Thaten nur von innen heraus, nicht von aussen kund thut. Denn wir

und ausserhalb ihrer guten Natur stände. Jeder Körper erfasst von ihrer Kraft und Güte nur so viel, als er davon annehmen kann.

Wir behaupten ferner, die erste Wirkung, die die Seele hervorruft, trifft die Materie, da diese das erste Sinnliche ist, und als das Erste Sinnliche muss sie nothwendig das Gute von der Seele zuerst empfangen. Unter dem Guten verstehen wir aber die Form. Darauf erfasst [79] jedes der sinnlichen Dinge von dem Guten soviel es annehmen kann.

Wir behaupten nun: Als die Materie die Form von der Seele annahm, entstand die Natur, darauf formte die Seele die Natur und machte sie zu einer das Sein nothwendiger Weise annehmenden. Die Natur ward aber nur dadurch zu einer das Sein annehmenden, dass von der Seelenkraft und den Hochursachen etwas in sie gelegt ward. Dann stand das Thun des Geistes bei der Natur und dem Anfang des Seins still. Das Sein ist somit das Ende der formenden, geistigen und der Anfang der in's Sein rufenden Ursachen. Die schaffenden und die Substanzen formenden Ursachen brauchten also nicht still zu stehen, als bis sie zur Natur gelangten.

Dies ist nun also nur wegen der ersten Ursache, welche die geistigen Wesenheiten als Ursachen und zu formenden Kräften für die zufälligen, dem Sein und Vergehen anheimfallenden Formen werden liess. Denn die Sinneswelt ist nur ein Hinweis auf die Geistwelt und die darin befindlichen geistigen Substanzen, und eine Erklärung ihrer herrlichen Kräfte und edlen Vorzüge und ihrer Güte, die immerfort aufwallt und aufsprudelt.

Wir behaupten ferner: Die Geistesdinge hängen eng zusammen mit den Sinnesdingen; der Urschöpfer aber hängt weder mit den Geistes- noch den Sinnesdingen eng zusammen, vielmehr umfasst er alle Dinge in sich. Jedoch sind die Geistesdinge geheime Wesenheiten, denn sie gehen von der Urwesenheit ohne Vermittlung hervor. Die Sinnesdinge sind dagegen vergängliche Wesenheiten, da sie nur Grundzüge der verborgenen Wesenheiten und ihre Gleichnisse sind. Ihr Bestand und ihre

bei jeder Natur nothwendig, dass sie ihre Wirkungen ausübe und auf das was unter ihr ist, Eindruck mache, und dass das Ding auf sich wirken lasse, und die Einwirkungen von dem über ihm zunächst Liegenden annimmt. Denn das Höhere macht auf das Niedere Eindruck.

Nichts von den geistigen und natürlichen Dingen bleibt in seinem Wesen stehen, keins unterlässt es zu wirken, es sei denn, als letztes der Dinge, so schwach, dass sein Wirken kaum hervortritt.

Einen Beweis dafür, dass die Naturdinge weder stehen bleiben, noch es unterlassen können zu wirken, liefert das Samenkorn. Dasselbe wird dem Schoss der Erde anvertraut und nimmt von einem Punkte (Keim), der weder messbar, noch wägbar ist, seinen Anfang. Es ist, als ob dies etwas Geistiges, und nicht ein Körper wäre. Es hört dann nicht eher auf, den Weg der That zu beschreiten, bis es aus seinem Wesen austritt. Es verrichtet sein Thun und bildet seine Form. Es bleibt in dieser Form, kehrt zu seinem Wesen zurück, und bleibt dabei, diese Form vielfach zu bilden, denn in ihm liegen hohe, schaffende Kräfte, die ihm untrennbar anhängen, nur dass sie verborgen sind und uns nicht in die Augen fallen. Wenn es aber seine That so verrichtet, und uns in die Augen gefallen ist, so ist seine grosse, wunderbare Kraft offenbar. Es ist somit nicht nothwendig, dass diese in ihrem Wesen stehen bleibe und den Weg des Seins und der That nicht beschreite.

Um so weniger ist es nothwendig, dass die grossen, geistigen Dinge stehen bleiben, oder ihre Kraft und Wirkung eng in ihrem Wesen zurückhalten und dieselben auf sich beschränken, es sei denn, dass sie bis zu den Dingen gelangen, welche nur schwach ihre Eindrücke annehmen können, aber, weil sie selbst so wenig den Eindruck des Schaffenden annehmen, nicht auf etwas Anderes Eindruck zu machen im Stande sind.

Wenn nun dem so ist, so behaupten wir: Die Seele ergiesst ihre Kraft auf diese ganze Welt, und geschieht dies durch ihre erhabene Hochkraft. Es giebt nichts Körperliches, dasselbe sei sich bewegend oder nicht, das der Kraft der Seele entbehrte

...erreich und
...der Schön-
...um der
...ein ge-
...und ihre
...entlich her-

...Wesen
...für Licht
...weder
...vandeinden.
...auch wäre
...retangten
...Ursachen
...des Seins

...d. h.
...Wesenheiten
...Ursache
...nicht vor-
...Ursache,
...der Ureine
...von ihm
...Licht, so ist
...Licht. Ist er
...auf jenes
...nicht not-
...etwas Er-
...zu schaffen.
...für sich
...sein strah-
...hierfür
...in der Geist-
...Eindruck
...hinab, um
...Es ist aber

VII. Buch.

Ueber die erhabene Seele.

Wir behaupten: Wenn die erhabene, herrliche Seele ihre hohe Welt verlässt und zu dieser Niederwelt herabsinkt, so thut sie dies [76] mit einer Art von Macht begabt. Ihre hohe Kraft dient dazu, die auf sie folgende Wesenheit zu formen und sie zu regeln. Wenn sie dann von dieser Welt, nachdem sie solche geformt und geordnet, entweicht und schnell wieder zu ihrer Welt gelangt, so schadet es ihr nichts, dass sie in diese Welt herabsank; sie hat vielmehr davon Nutzen, denn sie gewinnt aus dieser Welt die Erkenntniss der Dinge, und weiss, nachdem sie ihre Kräfte auf dieselbe entleert, was die Natur derselben ist. Es erscheinen ihr ihre erhabenen Handlungen und Thaten, die, während sie in der Geistwelt weilte, in ihr ruhten. Hätte sie ihre Thaten weder hervortreten lassen, noch ihre Kraft auf sie geleert, noch sie in die Augen fallen lassen, so wären diese Kräfte und Thaten in ihr etwas Nichtiges, und würde die Seele ihre gut geordneten und wohlbestellten Thaten vergessen, da sie verborgen blieben und nicht hervorträten.

In diesem Falle würdest du weder die Kraft der Seele, noch ihre Erhabenheit erkennen, denn die That ist nichts als das Offenbaren der geheimen Kraft, was dadurch geschieht, dass dieselbe hervortritt. Bliebe die Kraft der Seele verborgen, und träte sie nicht hervor, so würde die Seele verderben, es würde sein, als ob sie überhaupt nicht wäre.

Als Beweis hierfür dient die Creatur. Denn obwohl dieselbe als schön, anmuthig, vielfach geschmückt wohlgefugt in's Auge fällt, so wird doch der sie Beschauende, wenn er verständig ist, nicht den Putz ihrer Aussenseite bewundern, sondern vielmehr auf das Innere derselben blicken und den Schöpfer und den Hervorrufer derselben anstauen. Er wird dann nimmer

der Natur entkommt. Er nimmt demnach nichts von ihren Eindrücken an, vielmehr kann er sie bezaubern und auf sie Eindruck machen, weil er sich über sie erhoben und von ihr sich getrennt hat.

Durch das von uns Erwähnte ist klar und deutlich, dass jeder Theil dieser Welt von den Himmelskörpern, seiner Natur und Haltung gemäss, Eindruck erleidet; dann aber wieder auf Anderes, je nach seiner Kraft, wirkt. Ebenso wie von den Theilen eines lebenden Wesens der eine vom anderen Einfluss erleidet, und einer auf den andern, je nach der Haltung des Gliedes und seiner Natur, wirkt. Jeder Theil wirkt auf seines gleichen und erleidet Einwirkung von einem anderen. Daher braucht man, wenn man die Theile der Lebewesen benennt, bei einigen derselben einen Ausdruck oder ein Stück Rede (Satz), bei anderen aber die Bismillah-Formel (man sagt dabei: im Namen Gottes).

solcher die Zaubereindrücke nicht an, denn er ist nur danach begierig, das Schöne wahrhaft zu erreichen. Deshalb müht er sich und mattet er sich ab, er kennt das, was ihn zum Thun nöthigt, und kümmert sich nicht um irdische Dinge. Nur an die geistige Welt und das dortige ewige Leben denkt er. Der Mann der Praxis dagegen erstrebt die Schönheit dessen, was er macht, und sehnt sich danach, er nimmt die Zaubereindrücke an, denn er kennt die wahre Schönheit nicht, er sieht nur die Grundzüge und Schattenrisse derselben und glaubt, dies wäre die wahre Schönheit. Somit bezaubern ihn die Dinge, während er nach einer gewöhnlichen Schönheit strebt, da er die wahre Schönheit verlassen hat.

Wir sprechen es kurz aus, dass der, welcher hinfällig Werk schuf und meint, es sei bleibend, und deshalb bei diesem Werk verbleibt, der kennt das wahre Werk nicht und folgt schlechten Dingen nach. Er folgt denselben nur, weil die Natur durch die ihr eigene Aussenschönheit zauberisch ist. Denn da er das Aeussere der irdischen, natürlichen Dinge schön und lieblich findet, so glaubt er, dies sei die Wahrheit, und strebt er eifrig darnach. Wer aber etwas, an dem nichts Gutes ist, so erstrebt, als ob es etwas Gutes wäre, der ist wahrhaft bezaubert, und bezaubern ihn die Dinge deshalb, weil er sie mit thierischer Begier erstrebte. Wer aber das thut, den führen die Dinge, ohne dass er es weiss, dahin, wohin er selbst nicht will. Das ist nun der eigentliche Zauber, wie keiner bezweifelt.

Der Mann aber, der sich nicht vom Irdischen leiten lässt und weiss, dass das Schöne und Gute nicht in ihnen liegt, dieser ist allein der, welcher sich nicht bezaubern lässt und auf den der Zauber und die List keinen Eindruck macht. — Denn er kennt nur das Ewige, darnach strebt er und das begehrt er. Er ist der Feststehende, auf der Wahrheit Bestehende, ihn können irdische Dinge nicht bezaubern, denn er sieht, dass er nur in der Welt allein ist und es nichts ausser ihm giebt. Ist der Mann also beschaffen und in diesem Zustande, und blickt er dann auf sein Wesen, so wendet er seinen Blick nicht auf etwas Anderes, das ihn begleitet. Dieser Mann ist es allein, der dem Zauber

vielmehr ist er es selbst. Dies ist eine wahre Rede, keine Krümmung ist darin, d. h. sie redet das, wonach man handeln muss. Der Mann aber, welcher die Praxis vor sich, die Theorie aber hinter sich stellt, der blickt nicht auf sich, sondern auf etwas anderes; der redet krumme Rede und etwas, wonach nicht gehandelt werden darf. Denn seine Liebe neigt sich etwas Anderem zu, und sein Herz neigt sich seiner Liebe zu. Wer aber dies thut, der nimmt Eindruck von etwas Anderem an, und lässt sich zu etwas Anderem durch irgend eine List hinziehen.

Einen Beweis dafür, dass Einiges Anderes anziehe, liefern die Väter in ihrem Streben, die Söhne gross zu ziehen, und für sie, mit Arbeit und Mühe, zu sorgen. Desgleichen dient der Trieb des Menschen zur Vermählung dazu, sowie ihr Eifer hierfür und für jedes Ding, das sie lieblich finden. Wie mühen sie sich Tag und Nacht, bis sie das, was sie hiervon erstreben, erreicht haben!

Dies und ähnliches beweist die anziehende Kraft in den Dingen.

Das Thun, das aus dem Zorn hervorgeht, bewegt sich auch in einer thierischen Bewegung, und die Begier nach Führung und Herrschaft wird von der in uns liegenden Liebe nach Herrschaft hervorgerufen. Jedoch sind die Bewegungen dieser Begierde verschieden. Manche gehen von der Furcht aus, dann begehrt und erstrebt man die Herrschaft, damit man nicht Ungerechtigkeit erleide, noch so bewältigt werde, dass man schmerzliche, betrübende Eindrücke erleide. Bei anderen geht sie aus der Sucht nach Reichthum und vielem Besitz hervor, oder nach anderem, wonach weltliche Leute streben. Bei anderen ist Naturbedürfniss und Furcht vor Armuth der Grund. Denn manche Menschen begehren nach dem Weltlichen und treibt sie die Naturnothwendigkeit, und dass sie nothwendig dessen bedürfen, was dieselbe befriedigt und stützt.

[74] Behauptet Jemand, dass der Mann mit guter Praxis die Eindrücke der Zauberei ebenso wenig wie der Mann mit guter Theorie annehme, so antworten wir: Wenn der Mann mit guter Praxis wohlgerichte, gute, lobenswerthe Thaten verrichtet, und er dabei keinen anderen Zweck im Auge hat, so nimmt ein

der Erdenwelt nahe sind, denn das, was näher ist, erwiedert (den Ruf) rascher als das andere.

Man muss wissen, dass Jedweder, der irgend einem Dinge ausser ihm sich zuneigt, die Eindrücke der Zauberei annimmt. Er nimmt dieselben nur so lange an, als seine Neigung und seine Liebe dazu dauert, da er sich schnell von ihr leiten lässt und nicht gehindert wird. Der aber, welcher keinem anderen, sondern nur seinem Wesen allein sich zuneigt, der fortwährend hierauf schaut, wie er dasselbe wohl herstelle, einen solchen kann der Zauberer nimmer bezaubern, der Zauber macht auf ihn keinen Eindruck, auch kann man ihn mit keiner List fangen.

Jeder Mann ist im Punkte der Praxis eindrucksfähig (dem Zauber zugänglich), nicht aber im Punkte des Denkens. Denn jener nimmt die Eindrücke, welche ihn von der Zauberei zufällig betreffen, an, da er auf dem Wege der Praxis und der Lust sich befindet, so dass ihn das Werk, woran er Lust empfindet, bewegt.

Als Beweis hierfür dient die Schönheit und die Anmuth, denn zum schönen Weib eilt der Praktiker, da die Theorie ihn nicht weilen lässt, und zieht das Weib ihn in natürlicher Weise an. Dies geschieht, ohne dass sie der Zauberkunst oder einer List bedarf, denn die Natur ist es, die den, der eine solche Schönheit und Anmuth sieht, so bezaubert, dass er sich ihr unterwirft. Diese bewirkt dann zwischen ihm und ihr eine Einigung, ohne sie im Raume zu vereinen, vielmehr stellt die Natur durch Liebe und Sehnsucht, die sie in beiden werden lässt, die Verbindung her. So singt der Dichter: „Den Schönen und Lieblichen, meine ich, liebt man, ist er auch nur einer, so ist er doch vielen gleich.“ Das heisst jeder, der einen solchen sieht, liebt ihn und will nimmer von seiner Schönheit und Anmuth getrennt sein. Deren, welche ihn lieben, sind viel der Zahl nach, und somit ist jener gleich vielen und nicht nur einer.

Auf den Mann der Theorie aber, der sich über die Praxis erhoben, macht weder ein Zauberer, noch [73] einer von denen, die solche Zauberkunst ausüben, Eindruck; denn er und der Zauberer sind eins, denn er und das, was beabsichtigt wird, sind eins,

sich dann mit dem vortrefflichen, edlen und frommen Mann, kann denn auch auf ihn Zauberei oder sonstige List, welche die Naturkundigen ersinnen, Eindruck machen, oder ist dies unmöglich?“ so antworten wir: Der vortreffliche, edle, fromme Mann nimmt die zufälligen Natureindrücke von den Bezauberern und Zauberern nicht an, auch erleidet er von den die Vernunftseele schädigenden Einwirkungen keine Einwirkung; ihm wird von daher nichts bereitet, noch entfernt dies ihn von seinem schönen, Gott wohlgefälligen Zustand. Wenn er somit davon betroffen wird, so wird nur das, was an Thierischem von den Welttheilen in ihm ist, davon getroffen, ohne dass der Bezauberer im Stande wäre, schlechte Eindrücke, wie die Liebe und dergleichen, auf ihn auszuüben. Denn die Liebe macht auf den Menschen nur dann Eindruck, wenn sich die Vernunftseele davon leiten lässt.

Denn unter den Eindrücken giebt es solche, welche zunächst der Thierseele zufallen, worauf dann die mit der Vernunftseele Begabten sie annehmen, andere aber werden nicht angenommen, es sei denn, dass die Vernunftseele diesem Eindrucke sich zuneigt, und dann ihn annimmt; wo nicht, kann die Thierseele diesen Eindruck nicht vollständig aufnehmen.

Der Zauberer zaubert und bringt auf die Thierseele den Eindruck, welchen er will, hervor, ebenso aber zaubert die Vernunftseele den entgegengesetzten Zauber und stösst ihn von der Thierseele zurück. Sie hindert dieselbe, ihn anzunehmen, und hebt die Kraft, welche auf jene niedersteigen wollte, auf.

Was nun Tod und Krankheit oder Körpereindrücke betrifft, so nimmt die Thierseele diese deshalb an und auf, weil sie ein Theil von den Theilen dieser Welt ist. Kein Theil wirkt aber auf den anderen, es sei denn, er nehme zur Urkraft seine Zuflucht, dass diese die schlechten Eindrücke zurückweise und sie hindere, auf ihn Eindruck zu machen, so dass sie von ihm fernbleiben.

[72] Die fünf Sinne nehmen die Eindrücke der Kräfte an, sie nehmen wahr, erinnern sich, erfassen die Natur, ergötzen sich, hören den Rufer und erwidern den Ruf, besonders, wenn solche

nicht fragen, warum erhielt er dies, warum verwehrte es ihm nicht die Natur, so dass sie seinem Wunsche nicht Folge leistete, da er ja doch dessen unwürdig war? Denn das Natürliche ist allen Menschen gespendet, und gehört es zum Wesen der Natur, dass sie das, was sie in sich hegt, eben nur hergiebt ohne zu wissen, wem sie es geben und wem sie es weigern sollte. Diese Unterscheidung liegt erst einer anderen höheren Kraft über der Natur ob.

Sagt dann Jemand: „Dann erleidet die Welt insgesamt Einwirkung und nimmt ein Theil von ihr die Eindrücke vom anderen an,“ so antworten wir: Wir haben es schon öfter ausgesprochen, dass es die irdische Welt ist, welche Einwirkung erleidet. Die himmlische Welt aber wirkt zwar, doch erleidet sie keine Einwirkung. Sie wirkt auf die irdische Welt Naturwirkungen, in denen nichts ein zufällig Thun ist, denn sie wirkt, ohne von einer anderen Theilursache Einwirkung zu erleiden. Ist aber etwas wirkend ohne Einwirkung zu erleiden, so sind alle seine Thaten natürlich und nichts davon zufällig; denn fände etwas Accidentelles in ihm statt, so wäre es nicht höchst geordnet und richtig.

Ist nun dem also, so behaupten wir: „Der Hochweltstheil ist der erhabene Häuptling, der erleidet keine Einwirkung, sondern wirkt nur. Der Niederweltstheil dagegen wirkt und lässt auch auf sich wirken; er wirkt durch sein Wesen, doch erleidet er Einwirkung von dem erhabenen Himmelskörper.“

Der Himmelskörper und die Sterne erleiden keine Einwirkung, denn sie würden keine Eindrücke, weder in ihren Körpern, noch in ihren Seelen annehmen können, ohne dass sie am Körper oder an der Seele Defecte erlitten, denn ihre Körper sind bleibend und in einem und demselben Zustande bestehend. [71] Wirfst du ein, dass ihre Körper schwinden, wie mancher behauptet, so ist doch ihr Schwinden verborgen und wegen der Geringfügigkeit unbemerkbar. Dasselbe gilt von ihrem Zunehmen, auch dies ist heimlich und unbemerkbar.

Fragt nun Jemand: „Wenn List und Zauberei auf die Dinge wirken und zwar besonders auf den Menschen, wie verhält es

Kräfte giebt, welche wunderbare Wirkungen hervorbringen. Sie erhalten die Kräfte von den Himmelskörpern, denn, wenn sie ihre Wirkungen ausüben, so thun sie dies nur mit der Unterstützung der Himmelskörper.

Nun wenden die Menschen Zauberei, Anruf und List in der Absicht an, dass man sage, sie hätten auf die Dinge eingewirkt. Dies ist aber nicht so, vielmehr sind es die Dinge, die sie anwenden, welche mit Hülfe der Himmelskörper und deren Bewegungen und ihren den Dingen zukommenden Kräften wirken. Wenn sie nicht zauberten, noch mit ihrem Rufe anriefen, würden sie der List nicht bedürfen, denn wenn sie die mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Naturdinge in der für diese That passenden Zeit anwendeten, so würden sie diese Eindrücke in jedem Dinge, wo sie wollten, hervorrufen. Bisweilen bringen sie die beabsichtigten Eindrücke hervor, bisweilen aber wirkt, auch ohne die von irgend einem ersonnene List, ein Theil der Welt auf den anderen wunderbar. Bisweilen zieht ein Theil der Welt einen anderen in natürlicher Weise so an, dass er mit ihm zu eins wird. Bisweilen auch trifft bei dem Rufe des Anrufers und dem beabsichtigten Thun etwas Wunderbares in der von uns oben erwähnten Weise ein; dies geschieht dann, weil der Anruf jenen Kräften entspricht, und diese auf diese Welt hinabsteigen und wunderbare Eindrücke hervorrufen. Es ist nicht wunderbar, dass der Anrufer von diesen etwas hört und wahrnimmt, denn er ist ja kein Fremdling in dieser Welt, besonders wenn er Gott wohlgefällig und rechtschaffen ist.

Fragt nun Jemand: „Was soll man dazu sagen, dass wenn der Anrufer ein Frevler ist, er doch diese wunderbaren Wirkungen hervorruft?“ so antworten wir: Es liegt nichts Wunderbares darin, dass der schlechte Mann anruft und etwas erstrebt [70] und er doch erhört wird, denn der schlechte Mann trinkt aus demselben Flusse, aus dem der gute sich tränkte. Der Fluss macht keinen Unterschied zwischen beiden, sondern tränkt sie alleammt. Ist dem also und sehen wir, dass der schlechte wie der gute Mann von dem, was aller Welt gespendet ist, erhält, so braucht man sich darüber nicht zu wundern, und dürfen wir

machen. Vielmehr, wenn der Hörer die Vernunftseele anwenden will und ihr zuneigt, so lässt dieselbe nicht zu, dass die Thierseele den Eindruck des Musikers oder des Zauberers oder die anderen leiblichen irdischen Eindrücke annehme.

Der Zauberer zaubert und ruft die Sonne oder einen Stern an, er verlangt von ihnen, dass sie thun, was er geschehen lassen will; nicht, dass die Sonne oder der Stern seinen Ruf und seine Rede höre, sondern der Anruf des Rufenden und die Zauberei des Zauberers steht damit in Uebereinstimmung, dass diese Theile (der Welt) in irgend einer Weise sich bewegen, sowie einige Theile des Menschen die Bewegungen anderer Theile merken.

Dies ist nun wie eine gespannte Saite. Wird das Ende derselben gerührt, so bewegt sich auch der Anfang derselben. Oefter auch setzt ein Spieler eine der Saiten in Bewegung und bewegt sich dann die andere mit, und ist es, als ob diese die Bewegung jener Saite merke. Dasselbe gilt von den Theilen der Welt. Oefter bewegt der Beweger einen Theil derselben, und bewegt sich wegen dieser Bewegung ein anderer Theil, und ist es, als ob dieser die Bewegung jenes Theils merke. Denn die Theile der Welt sind allesammt nach einer Weise gereiht, und ist es, als ob sie ein Thier (Organismus) wäre.

Oefter rührt auch der Spieler eine Leier, und dann bewegen sich durch diese Bewegung die Saiten einer anderen Leier. — Dasselbe gilt von der Hochwelt. Oefter bewegt der Beweger einen der Theile dieser Welt gesondert und getrennt von den anderen, und dann bewegt sich durch diese Bewegung ein anderer Theil. Dies aber beweist, dass einige Theile der Welt die, den anderen Theilen zukommenden, Einwirkungen merken. Denn die Welt ist, wie wir öfters sagten, wie ein Thier. Wie nun ein Glied der Creatur den einem anderen Gliede zustossenden Eindruck deshalb merkt, weil sie so fest [69] und eng zusammengefügt sind, so merkt auch ein Theil der Welt den einem anderen Theile zustossenden Eindruck, weil der eine Theil mit dem anderen so fest und wohl zusammengefügt ist.

Wir behaupten nun, dass es in den irdischen Dingen

Aehnliche anzieht und etwas was Ding zum Ding fügt, dass es ferner Dinge giebt, worin eine solche Kraft der Liebe besteht, dass, wenn darauf Jemand blickt, er sich nicht beherrschen kann, ohne ihnen zu folgen und sie in sein Bereich zu bringen, liegt in den Tönen und dem Wink mit einigen Gliedern.

Oefters singt der kluge Musiker ein Lied und setzt er dessen Melodie mit einer solchen Kunst, dass er dadurch jeden, den er will, anziehen kann; bisweilen winkt er mit dem Auge, der Hand oder irgend einem Gliede und gestaltet er diese so, dass er jeden, der darauf blickt, dadurch anzieht. Er bildet seine Form und seine Bewegung so lieblich, dass er dadurch jeden, den er will, sich geneigt macht. Jedoch ist es weder der Wille noch die Vernunftseele, welche den Musiker lieblich findet, sich von ihm leiten lässt und ihn liebt, sondern es ist die Thierseele, welche ihn lieblich findet und ihm folgt.

Dies wäre nun eine Art Bezauberung, über welche die grosse Menge sich nicht wundert, noch sie erwähnt. Dies ist so durch die Gewohnheit. Ueber andere Naturdinge wundert sich nur deshalb die grosse Menge, weil sie daran nicht gewöhnt ist und ihre Seelen sie nicht belieben.

Wie nun der Musiker den Hörer ergötzt und ihn anzieht, ohne dass der Hörer dies mit seiner vernünftigen Theilseele, noch mit dem erhabenen Willen erfasst, sondern mit der Thierseele, so handelt auch der Schlangenbändiger. Wenn der die Schlange bezaubert, so folgt sie ihm nicht etwa mit ihrem Willen, noch weil sie seine Rede verstände oder fühlte, sondern sie fühlt den auf sie gemachten Eindruck nur in natürlicher Weise. Dasselbe begegnet dem Menschen, der den Zauber anhört; der versteht die Rede des Zauberers nicht, sondern, wenn ihm ein Eindruck zukommt, so merkt er denselben. Dieser Eindruck rührt aber nicht von Seiten des Zaubers, sondern von Seiten der wirkenden Dinge in der Welt her. Merkt er nun den ihn befallenden Eindruck, [68] so folgt er ihm nur mit der Thierseele, die Vernunftseele empfängt aber diesen Eindruck durchaus nicht. Ebenso wirkt der Musiker auf die Thierseele.

Auf die Vernunftseele kann derselbe keinen Eindruck

sie nicht stark, diesen von oben erhaltenen Eindruck fest zu halten.

Die Wirkungen und Thaten, welche im Zauber und der Bezauberung liegen, sind zweierlei. Entweder rühren sie von dem sich Entsprechen oder vom Gegensatz und der Verschiedenheit die aus der Vielheit und Verschiedenheit der Kräfte stammen, her. Nur dass, wenn diese auch verschieden sind, sie doch nur zur Vollendung der einen Wahrheit dienen. Oefter entstehen auch die Dinge ohne eine sonst angewandte Kunst.

Der künstliche Zauber ist Lug und Trug, er geht ganz fehl und trifft nie; der wahre Zauber aber, der weder trügt noch lügt, dies ist die Zauberei des Wissenden, die in Liebe und Gewalt besteht. Der weise Zauberer ist nun der, welcher dem Weisen gleicht und sein Verfahren nach seinem Vermögen einrichtet, d. h. er wendet an einer Stelle die Liebe und an einer anderen die zwingende Macht an.

Hierbei gebraucht er natürliche Mittel und List, und sind diese den irdischen Dingen eingestreut, jedoch vermögen einige davon die Liebe in etwas anderem stark zu erregen, andere aber nehmen Wirkung von etwas anderem an und lassen sich davon leiten. Das Hervorgehen des Zaubers liegt nun darin, dass der Zauberer die Dinge, wie sie eins vom anderen sich leiten lassen, kennt; kennt er sie aber, so ist er stark, das Ding durch die in demselben wirkende Kraft der Liebe anzuziehen.

Was nun den Zauber, der durch Berührung und die Worte, die er (der Zauberer) spricht, bewirkt wird, betrifft, so ist derselbe eine List, auf dass der, welcher ihn sieht, glauben soll, dass diese That sein Werk sei, jedoch erwirkt er dies nicht, sondern dies thun die Dinge, die er anwendet.

Denn die Dinge haben natürliche Anlagen, die ein Ding mit dem anderen vereinen und eins zum anderen hinziehen. Ein Ding zieht aber ein anderes wegen der ihm eingepflanzten Liebe an. Auch findet sich in den Dingen etwas, was Seele mit Seele fügt, [67] so wie ein Ackerbauer Pflanzensaat eine zur anderen fügt.

Beweis dafür, dass die Dinge etwas haben, was das ihnen

Hinweisung rührt davon her, dass sie in der Weise des Geistes sind. Dies liegt darin, dass wir öfter durch das Spätere auf [65] das Frühere uns hinführen lassen, und öfter die Wirkung aus der Ursache erkennen, bisweilen erfassen wir auch das später Eintreffende aus dem Voraufgehenden und das Zusammengesetzte aus dem Einfachen, wie auch wieder aus dem Zusammengesetzten das Einfache.

Wenn nun unsere Rede richtig ist, so stellen wir diese aufgeworfene Frage allgemein so: Sind die Planeten Ursache von Uebeln oder nicht? Kommen die tadelnswerthen Dinge von der Himmelswelt her in diese Welt oder nicht?

Wir haben aber deutlich und klar dargethan, dass von der Himmelswelt durchaus nichts Tadelnswerthes in die irdische Welt kommt, auch sind die Planeten nimmer Ursache für irgend eins der hiesigen Uebel, denn sie bewirken dasselbe nicht mit ihrem Willen. Denn jeder, der mit seinem Willen etwas schafft, thut lobens- und tadelnswerthe Dinge, er bewirkt Gutes oder Böses. Der aber, welcher ohne einen Willen aus sich eine That thut, steht über dem Willen und thut deshalb nur das Gute. Alle ihre Thaten sind also wohlgefällig, lobenswerth.

Die Dinge kommen nur durch einen Zwang von der Hochwelt zur Niederwelt, doch ist dies ein Zwang, der diesem niederen thierischen Zwang unähnlich ist, derselbe ist vielmehr ein seelenartiger.

Nur durch diesen Zwang ist diese Welt schön, sowie einige Theile des Thieres nur durch die Einwirkungen anderer schön sind. Das, was einem Theile von einem anderen oder von allen anderen Theilen zustösst, ist alles Folge eines Lebens. Das aber, was von der Hochwelt dieser Welt zufällt, das ist nur Eins, das hier zu Vielen wird. Alles, was eintritt, kommt von jenen Körpern, es ist somit gut und nicht schlecht. Es wird nur schlecht, wenn es sich mit diesen irdischen Dingen vermischt. Das von oben Kommende ist nur gut, weil es nicht vom Leben eines Theils, sondern vom Leben des Alls herrührt. Oefter erhält die Natur [66] für etwas Irdisches von oben her einen Eindruck und erleidet irgend einen anderen Einfluss, doch ist

VI. Buch.

Ueber die Sterne.

„Es ist nicht nöthig, [64] dass man etwas von dem, was von den Sternen den Theildingen zufällt, auf einen Willen in den Sternen zurückführe.“ Wenn wir nun das, was den Dingen von den Sternen aus zufällt, weder auf eine körperliche, noch auf eine seelenartige, noch auf eine willentliche Ursache derselben beziehen können, wie kann dann das von den Sternen Herührende wirklich sein? Wir antworten: Die Sterne sind wie eine Zurüstung, die vermittelnd zwischen dem Schaffer und dem Geschaffenen steht.

Sie sind weder der ersten schaffenden Ursache, noch dem zur Vollendung eines Dinges beitragenden Stoff, noch der Form, welche das Eine im Andern hervorbringt, gleich zu setzen, vielmehr gleichen diese Kräfte der Welt den Kräften einer Stadt, die die Angelegenheiten derselben zusammen halten und alles in derselben an seine rechte Stelle setzen.

Auch gleichen sie dem Gesetz (Brauch), durch das die Bewohner der Stadt das, was sie thun müssen, von dem, was sie nicht thun dürfen, unterscheiden. Durch dasselbe werden sie auf das Lobenswerthe hingeführt und vom Tadelswerthen zurückgehalten. Für ihre guten Thaten werden sie danach belohnt und für ihr böses Thun danach bestraft. Wenn nun auch die Gesetze verschieden sind, so fordern sie doch alle nur zu einem auf, nämlich zum Guten. Das Gesetz treibt zum Guten, und ebenso treiben die Kräfte in der Welt die Dinge dem Guten zu, denn sie sind für die Welt das, was das Gesetz für die Stadtbewohner ist.

Behauptet nun Jemand, jene Kräfte der Welt seien oft nur Hinweise, ohne wirklich zu schaffen, so antworten wir: Ihr Zweck ist nicht der, auf etwas hinzuweisen, sondern diese

es“ klar hervor. Es ist somit nicht nöthig, dass Jemand dort frage, warum ein Ding sei, denn dies Warum ist doch nicht Gegenstand der Forschung, da das „Warum es“ und „Was es“ beide zusammen Eins sind.

Wir behaupten: Der Geist ist seiend, vollendet, vollkommen. Daran zweifelt keiner. Ist aber der Geist vollendet und vollkommen, so kann doch keiner behaupten, er sei in irgend einem seiner Zustände mangelhaft. Kann er aber dies nicht sagen, so kann er auch nicht fragen, warum denn irgend eine jener Eigenschaften ihm nicht gegenwärtig sei. Thut er dies aber, so gilt die Antwort: Die Eigenschaften des Geistes sind alle zugleich gegenwärtig, keine derselben geht der anderen voraus, denn alle Eigenschaften des Geistes wurden zugleich mit seinem Wesen hervorgerufen. Verhält sich dies so, so fällt die Existenz von dem „Was es“ und dem „Warum es“ im Geist zusammen, fällt aber beider Existenz zusammen, so weiss man offenbar, wenn man weiss was der Geist ist, zugleich auch warum der Geist ist und weiss man, warum der Geist ist, weiss man auch, was er ist. Nur dass das „Was es“ enger den Geistdingen anhaftet als das „Warum es“, denn das „Was es“ führt auf den Zweck vom Entstehen eines Dinges und das „Warum es“ auf die Vollendung desselben hin, so dass die Anfangsursache zugleich auch die Vollendungsursache selbst bei den Geistdingen ist. Weiss man daher, was ein Geistding ist, so weiss man auch warum es ist, wie wir dies klar und deutlich gemacht haben.

man nun weiss, [62] was die Welt ist, weiss man auch, warum sie ist. Denn jeder Theil derselben steht in Beziehung auf das Ganze, so dass man denselben gleichsam nicht als Theil, sondern als das Ganze sieht. Dann fasst man die Theile der Welt nicht so, als ob der eine vom anderen herrühre, sondern man stellt sie sich allesammt wie Ein Ding vor. Dann ist nicht ein Theil vor dem anderen. Stellt man sich die Sache so vor, so fällt die Ursache mit dem Verursachten zusammen und geht sie jenem nicht vorher. Stellst du dir die Welt und ihre Theile in dieser Weise vor, so stellst du dir sie in geistiger Weise vor. Wenn du dann weisst, was die Welt, weisst du auch zugleich, warum sie ist. Ist aber die Gesamtheit dieser Welt so, wie wir beschrieben, so muss noch mehr die Hochwelt so geartet sein.

Ich behaupte: Wenn die Dinge hier mit dem Ganzen eng verbunden sind, so ist's noch passender, dass die Hochwelt so geartet sei. Ist aber jeder einzelne Theil derselben mit ihr selbst eng verbunden, so widerspricht ihre Eigenschaft nicht ihrem Wesen; auch ist dieselbe nicht an verschiedenen Stellen, sondern an einer Stätte, und sie ist ihr Wesen. Sind die Geistdinge aber derartig, so liegen die Hochursachen in ihren Wirkungen vor, und es ist dann jede einzelne derselben so, wie ich es beschrieben, nämlich so, dass die Ursache, welche in ihr zugleich das Endziel ist, selbst ohne Ursache dasteht, d. h. das Endziel in ihr ist ohne eine ihm voraufgehende Ursache. Hat nun der Geist keine Vollendungsursache, so muss das Geistige, d. h. das in der Hochwelt Vorhandene, sich selbst genügen, es hat keine Vollendungsgründe, denn bei ihnen ruft die Ursache ihres Anfanges zugleich die Endursache hervor, da bei ihnen Anfang und Vollendung zusammenfällt; zwischen beiden ist keine Trennung und liegt keine Zeit, somit fällt ihre Vollendungs- und Anfangsursache sogleich zusammen.

Wenn sich dies so verhält, so ist das „Was es“ und das „Warum es“ Eins, da das „Warum es“ gleich dem „Was es“ ist. [63] Nach dem Erwähnten darf keiner bei der Hochwelt fragen, „warum sie sei,“ noch „warum dies“ und „warum jenes“? denn das „Warum ein Ding“ tritt sogleich mit dem „Was

schaft an ihm, denn dieselbe ist eben er selbst; und so ist es mit allen seinen Eigenschaften.

Weiss man nun, „was der Geist ist“, so kennt man auch seine Eigenschaften, und kennt man seine Eigenschaften, so weiss man auch, warum sie sind.

Somit ist klar, dass wenn du weisst, was der Geist ist, du auch weisst, warum er ist, wie wir dies klar und deutlich machten.

Der Geist ist aber so beschaffen, weil der, der ihn hervorrief, ihn vollkommen hervorrief; denn er, der Urheber, war vollkommen und ohne irgend einen Mangel. Als er nun den Geist hervorrief, machte er ihn vollkommen und vollendet und setzte sein eigenes Was (Wesen) als Ursache vom Sein des Geistes.

So verfährt der Urschaffer. Wenn er etwas schafft, legt er das Warum innerhalb des Was, so dass, wenn man weiss, was es ist, man auch zugleich weiss, warum es ist. Also schafft der vollendete Schaffer, denn der vollendete Schaffer ist der, welcher seine That allein dadurch, „dass er ist“, ohne irgend eine Eigenschaft verrichtet. Der defecte Schaffer dagegen verrichtet sein Thun nicht durch das bloss „Dass er“, sondern durch irgend eine seiner Eigenschaften. Deshalb aber stellt er auch nicht ein vollkommen Vollendetes her, denn er kann sein Thun mit dem Endziel desselben nicht zugleich herstellen, da er selbst mangelhaft und unvollendet ist.

Wenn er aber beides nicht zusammen herstellt, so ist der Anfang seines Thuns ein Anderes als sein Endziel. Ist aber das Hervorgebrachte derartig, so kannst du, wenn du auch weisst, „was es ist“, noch nicht wissen, „warum es ist“. Dann musst du erst erkennen, was die Sache und warum sie ist, und kannst du dann bei deiner Erkenntniss von dem „Was es“ nicht das „Warum es ist“ entbehren. Vielmehr musst du dann wegen der von uns erwähnten Ursache noch erkennen, warum es ist.

Wir behaupten: Wie nun diese Welt aus Dingen zusammengesetzt ist, von denen das eine in das andere übergeht, so ist auch die Welt wie ein Ding, in dem kein Zwiespalt ist. Wenn

und „warum es“ bei den Geistesdingen so zusammen, als ob beide Eins wären.

Wir behaupten: Der Geist wurde als vollendet vollkommen zeitlos hervorgerufen, und zwar deshalb, weil der Anfang seines Hervorgehens und sein Was zusammen fielen und auf einmal stattfanden. Deshalb besteht dann nur ein Wissen. Das „Was ist der Geist“ ist zugleich auch das „Warum ist er“. Denn der, welcher ihn hervorrief, war, als er ihn hervorrief, nicht gehindert, das Sein desselben auch zu vollenden, vielmehr verlieh er dem Geist zugleich mit dem Anfang seines Seins auch Vollendung. Wenn aber die Vollendung des Dinges mit dem Anfang seines Seins zugleich hervorgerufen ward, so fragt man nicht: „Warum war es“? denn die Frage nach dem Warum hat nur bei der Vollendung des Dinges statt. Findet aber die Vollendung eines Dinges mit dem Anfang seines Seins zugleich statt, so weiss man, wenn man weiss, was die Sache ist, auch zugleich, warum sie ist.

Dies, weil die Frage nach dem Was nur bei dem Sein eines wesentlichen, natürlichen Dinges statt hat; fällt aber das Entstehen vom Anfang des Dinges mit seiner Endvollendung zusammen, und liegt zwischen beiden keine Zeit, so kann man bei der Erkenntnis vom Was das Warum entbehren, denn wenn man das Was weiss, weiss man auch das Warum, wie wir dies beschrieben haben.

Behauptet nun Jemand: „Wir können dennoch fragen, warum giebt es denn Eigenschaften des Geistes,“ so antworten wir: Das Warum wird in doppelter Beziehung gebraucht, einmal von Seiten des Geistes und ein andermal von Seiten der Vollendung.

Verhält sich dies nun so, so behaupten wir: Die Eigenschaften des Geistes sind alle zugleich in ihm, jedoch weder getrennt, noch an [61] verschiedenen Stätten, wie wir dies oben behaupteten. Deswegen sind die Eigenschaften eben er selbst und wird er mit einer jeden einzelnen derselben benamset.

Verhält es sich nun so mit dem Geist und seinen Eigenschaften, so braucht man nicht zu fragen: Warum ist diese Eigen-

ist, giebt man ganz dieselbe Beschreibung. Wenn man nun schon in dieser Niederwelt findet, dass die Frage „was etwas sei“ und „warum etwas sei“ dasselbe ist, so geziemt es sich noch mehr, dass bei den Geistesdingen dies, d. h. dass das „Was etwas“ und „Warum etwas“ eins und dasselbe sei, nothwendig statt habe.

Wer nun das Was des Geistes so beschrieb, hat es richtig beschrieben. Denn bei allen Geistformen gilt, dass sie selbst und das „weswegen diese Form sei“ eins sind.

Dabei behaupte ich nicht, dass die Form des Geistes eben die Ursache ihrer Wesenheit ist, sondern ich behaupte, dass man bei der Form des Geistes selbst, wenn man sie darlegen und darnach forschen will „was sie sei“, in dieser Forschung selbst zugleich auch finde, warum sie ist.

Wenn die Eigenschaften eines Dinges sich in ihm zugleich und an einer Stelle ungetrennt finden, so ist es nicht nöthig, zu fragen, warum diese Eigenschaften in ihm sind; denn das Ding und diese Eigenschaften sind eben eins. Dies ist deshalb der Fall, weil jede einzelne dieser Eigenschaften eben das Ding selbst ist.

Als Beweis dafür dient, dass es mit (allen) diesen Eigenschaften benannt werden kann. Deshalb fragen wir auch nicht, warum diese Eigenschaft und warum jene an dem Dinge ist.

Sind aber die Eigenschaften am Dinge getrennt und an verschiedenen Stätten, dann muss man fragen, warum diese und warum auch jene Eigenschaft an ihm sei? Hat aber dies [60] Ding noch eine andere Eigenschaft ausser den an ihm befindlichen, so wird es durchaus mit keiner seiner Eigenschaften benannt. Man nennt den Menschen weder Auge, noch Hand, noch Fuss, noch benennt man ihn mit irgend einem seiner Glieder, oder sonst irgendwie mit seinen Eigenschaften.

Den Geist aber benennt man mit seinen Eigenschaften, man nennt ihn Auge, Hand und benamset ihn mit allen seinen Eigenschaften wegen der oben erwähnten Ursache. Aus diesem Grunde treffen denn auch die beiden Qualificirungen „was es“

ändern. Denn wenn die Dinge sich vom Urschöpfer aus ausdehnten, ausbreiteten und sonderten, ward das eine derselben Ursache vom Sein des anderen. Wenn sie aber allesammt zugleich waren und sich nicht vom Urschöpfer her ausdehnten, ausbreiteten, noch sonderten, so war nicht das eine Ursache vom Sein des anderen, vielmehr war der Schöpfer Ursache vom Sein aller.

Wenn das eine derselben Ursache vom anderen ist, so bewirkt die Ursache das Verursachte nur wegen irgend etwas. Die Grundursache aber bewirkt ihre Wirkungen nicht wegen etwas.

Ebenso kann der, welcher die Natur des Geistes richtig erkennen will, dieselbe nicht daraus erkennen, wie sie jetzt ist. Denn wenn wir auch glauben, den Geist besser zu kennen als alles übrige, so erkennen wir ihn doch nicht in seinem eigentlichen Sein. Nämlich was er und warum er ist, beides ist im Geiste Eins. Denn weiss man, was der Geist ist, so weiss man auch warum er ist. Denn das Was und das Warum ist nur in den Naturdingen, welche Abbilder des Geistes sind, verschieden.

Ich behaupte nun: Der Sinnenmensch ist nur ein Abbild des Geistmenschen. Der Geistmensch ist etwas geistliches, alle seine Glieder sind geistliche, und ist die Stätte seines Auges keine andere als die der Hand; die Stätten aller Glieder sind nicht verschieden, vielmehr sind sie allesammt an Einer Stätte. Deshalb fragen wir dort nicht, weshalb ist das Auge oder weshalb ist die Hand? Nur hier findet, da ein jedes [59] der Glieder des Menschen an einer anderen Stätte als das andere sich befindet, die Frage statt, warum ist die Hand? und warum das Auge? Dort aber, da die Glieder des Geistmenschen alle zusammen und an Einem Orte sind, ist das „Was ist das Ding“ und „Warum ist es“ eins und dasselbe.

Auch in dieser unserer Welt finden wir bisweilen, dass das Was und das Warum ein und dasselbe ist, so bei der Mondfinsterniss. Erklärt man, was die Mondfinsterniss ist, so beschreibet man sie irgendwie; und wenn man darthut, warum sie

fand diese Wahrnehmung nur in geistiger Weise statt. Als sie aber im Sein und mit diesen Körpern waren, nahmen sie auch in körperlicher Weise wahr. So stehen sie denn in der Mitte zwischen Geist und Körper. Sie nehmen vom Geiste eine Kraft und spenden auf die Körper die Kraft, welche ihnen vom Geiste zukam.

Jedoch ist dann diese Kraft im Körper in einer anderen Art, und das ist eben die sinnliche Wahrnehmung. Die Seele nämlich flüchtet sich einmal von der sinnlichen Wahrnehmung zum Geist, ein andermal verfeinert sie die Körperdinge, so dass sie sie so werden lässt, als ob sie geistige wären, und sie dann der Schönheit theilhaftig werden.

Wir behaupten nun, dass ein jedes Thun, welches der Urschöpfer verrichtete, vollendet und vollkommen ist, denn er ist ja ein vollendeter Urgrund, hinter dem es keinen anderen Grund mehr giebt. Keiner darf sich irgend eine seiner Thaten als defect vorstellen, denn das passt nicht einmal für den zweiten Schaffer, d. i. den Geist, dann passt es aber noch weit weniger für den ersten Schaffer. Vielmehr muss man es sich so vorstellen, dass die Thaten des ersten Schaffers bei ihm schon bestehen. Nichts ist bei ihm ein Späteres, vielmehr ist das, was bei ihm zuerst war, hier zuletzt. Dasselbe wird hier nur ein Späteres, weil es ein Zeitliches ist, und das Zeitliche ist nur in der Zeit, die dazu passt, dass es in ihr sei.

Im Urschöpfer aber war es schon, denn dort giebt es keine Zeit. Wenn nun aber das, was in der Zukunft stattfinden soll, schon dort (in ihm) besteht, so muss es nothwendig dort ewig schon so existiren, wie es sicher in der Zukunft sein wird. Ist dem so, so ist [58] das in der Zukunft Seiende dort vorhanden, bestehend, und bedarf es zu seiner Vollendung und Vollkommenheit dort durchaus nichts.

Dann sind die Dinge, dieselben seien zeitlich oder unzeitlich, beim Schöpfer vollendet und vollkommen.

Er ist ewig bei sich, und so sind auch die Dinge bei ihm anfänglich, wie sie bei ihm nachher sind.

Von den zeitlichen Dingen ist das eine nur wegen des

(d. h. durch die Sinne). Somit kann der Geist nicht der Anfang des Nachdenkens sein. Denn der Geist nimmt in seinem Wissen von den geistlichen Wissensobjecten her seinen Anfang und läuft dahin wieder aus. Ist aber der Geist so beschaffen, wie ist es dann möglich, dass der Geist durch eine Betrachtung oder ein Nachdenken zum sinnlich Wahrnehmbaren gelange?

Verhält es sich nun so, so kehren wir zum Thema zurück und behaupten: Nimmer ordnete der Urordner irgend eine Creatur oder irgend etwas in dieser Niederwelt oder der Hochwelt irgend wie durch Betrachtung oder Nachdenken, und es ist somit klar, dass im Urordner weder Betrachtung noch Nachdenken liegt.

Wenn also behauptet wird, die Dinge würden durch Betrachtung und Nachdenken in's Sein gerufen, so will man damit nur sagen, dass alle Dinge in dem Zustande, in welchem sie jetzt sind, durch die Urweisheit hervorgerufen wurden.

Wenn nun ein vorzüglich weiser Mann nachdächte wie er dergleichen nachmachen wollte, so würde er wohl dies so gut nicht fügen können. Aber es lag im Wissen des Urweisen vorher, dass die Dinge so sein müssten. Das Nachdenken ist nur nützlich für die Dinge, welche noch nicht sind. Da denkt man nach, bevor man etwas schafft, weil die Kraft zu schwach ist, solches direct zu verrichten, und deshalb muss der Schaffende, bevor er es schafft, es überlegen, denn er hat keine Kraft, mit der er etwas, bevor es ist, wirklich sehen könnte. Auch braucht er das Ding nicht so zu erblicken, wie es sein müsste. Dies Bedürfniss, etwas zu erblicken, bevor es ist, rührt ja nur aus einer Furcht davor her, dass das Ding dem, wie es jetzt ist, entgegengesetzt werden könne. Das was aber allein dadurch dass es ist, schafft, [57] braucht nicht vorher in seinem Wissen und seiner Weisheit zu erkennen, wie jenes sein müsse, denn es schafft ja eben nur sein Wesen; thut es dies aber, so braucht es nicht durch Betrachtung und Nachdenken hervorzurufen.

Wenn sich dies so verhält, so behaupten wir, zum Thema zurückkehrend: Die Seelen waren in ihrer Welt, bevor sie zu diesem Sein herabsanken, zwar sinnlich wahrnehmend, jedoch

Es könnte nun sein, dass diese Kräfte, d. h. die Sinne in den Creaturen ursprünglich lägen, und dass der Schöpfer ihnen nachher Organe gab, oder dass der Schöpfer die Sinneskräfte und die Organe zusammen ihnen verlieh. Wenn nun der Schöpfer die Sinne in der Creatur erst entstehen liess, so war die Seele, bevor sie zum Sein gelangte, zuerst nicht sinnlich wahrnehmend. Wenn sie aber schon Sinne hatte, bevor sie zum Sein gelangte, so ist dieses ihr zum Sein Gelangen in ihrer Uranlage begründet. Ist nun dieses Sein derselben schon Uranlage, so ist ihr Bestehen und Sein in der Geistwelt nicht natürliche Uranlage, und wurde die Seele dann nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen etwas Anderen hervorgerufen, wie auch dazu, dass sie an einem niedrigeren und gemeineren Orte sei. Der Anordner (Gott) ordnete sie also nur und verlieh ihr diese Kräfte und Organe, auf dass sie ewig an der niedrigeren, mit Uebel angefüllten Stätte sei. Diese Anordnung konnte aber nur wegen einer Betrachtung und eines Nachdenkens stattfinden, d. h. die Seele stand in ihrer Anordnung an einer niedrigen, nicht an einer erhabenen, edlen Stätte.

Wir behaupten dagegen, dass der Urschöpfer nichts durch Betrachtung und Nachdenken hervorrief, denn das Nachdenken setzt Prämissen voraus, der Schöpfer aber kann solche nimmer haben. Nachdenken rührt immer von einem anderen Nachdenken und dies wieder von einem anderen her und so fort bis in's Endlose.

Rührte dasselbe von etwas Anderem her, das vor dem Nachdenken bestand, so könnte dies nur entweder die Sinneswahrnehmung oder der Geist sein

Der Anfang des Nachdenkens kann aber die Sinneswahrnehmung nicht sein, denn es war dieselbe noch nicht vorhanden, da sie dem Geiste untergeordnet ist. [56] Somit wäre es der Geist, der das Nachdenken hervorruft. Doch muss ohne Zweifel das, was das Nachdenken hervorruft, dies entweder durch Urtheil oder durch Schlüsse thun; diese beiden beruhen aber auf der Kenntniss vom sinnlich Wahrnehmbaren. Der Geist weiss aber nichts von dem sinnlich Wahrnehmbaren in sinnlicher Weise

V. Buch.

Der Schöpfer und seine Schöpfung, wie die Dinge bei ihm sind.

Wir behaupten: Als der erhabene Schöpfer die Seelen zur Welt dieser Schöpfung entsandte, um sie mit den dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Dingen dadurch zu verbinden, dass sie in diesen Sinnenleib, der mit verschiedenen Organen begabt ist, niederstiegen, bestimmte er für einen jeden der Sinne ein Organ, womit das Lebende wahrnehmen sollte. Dies that er nur, um das Lebende vor dem von Aussen ihm zukommenden Unheil zu bewahren. Denn wenn das Lebendige etwas Schaden Bringendes sieht, hört oder fühlt, so weicht es aus und flieht, bevor es davon betroffen wird. Ist das ihm Zukommende dagegen für es passend, erstrebt es dasselbe, bis es dasselbe erfasst hat.

Der Schöpfer bestimmte zunächst für die Sinne diese Organe deshalb, weil er vorher wusste, dass in dieser Ordnung ein Sinn nur dadurch, dass er ihm ein Organ verlieh, bestehen könne. Darauf liess er, da nicht für jedes Organ ein passender Sinn da war, einige Organe vergehen und setzte dann andere passende Organe für den Menschen und die übrige Creatur fest, aber so, dass er von Anfang ihres Seins an passende Organe für ihre Sinne schuf, damit sie sich dadurch vor den Zufällen und dem Unheil bewahren könnten.

[55] Vielleicht giebt es einen, der behauptet: Der erhabene Schöpfer setzte diese Organe für das mit Sinnen Begabte nur deshalb fest, weil er wohl wusste, dass das Lebendige von den heissen zu den kalten Stätten sich begeben und den sonstigen körperlichen Einwirkungen hingegeben sein würde. Auf dass nun die Körper der Creatur nicht schnell vergingen, machte er sie sinnlich wahrnehmend und gab einem jeden ihrer Sinne ein für diesen Sinn passendes Organ.

noch ist jener Himmel ein Körper, und deshalb ist jedes von ihnen im Ueberall dieses Himmels.

Wir behaupten, dass es hinter dieser Welt einen anderen Himmel, Erde, Meer, Thier, Pflanze und Menschen, nämlich himmlische, giebt. Alles was in jener Welt ist, ist himmlisch, dort giebt es durchaus nichts Irdisches. Die Geistwesen dort entsprechen dem dortigen Menschen, nicht ist der eine von ihnen vom anderen verschieden. Keiner ist dort mit den Genossen im Gegensatz, noch ihm widersprechend, sondern ihm vertrauend.

Dies rührt davon her, dass ihre Entstehung aus Einer Quelle stammt. Ihr Grund und ihre Substanz ist nur eine, sie sehen die Dinge, welche dem Entstehen und Vergehen nicht anheimfallen. Jedes von ihnen sieht sein Wesen im Wesen des anderen. Denn die Dinge dort sind lichtartig und leuchtend. Dort ist nichts Dunkles, noch etwas sinnlich Fassbares, Unfügsames, vielmehr ist jeder einzelne von ihnen lichtartig, sichtbar seinem Genossen, nichts von ihm ist jenem verborgen, denn die Dinge dort sind Strahl in Strahl, und erblickt deshalb der eine von ihnen den andern, und ist durchaus nichts von dem, was im andern ist, jenem verborgen.

Denn ihre Betrachtung findet nicht durch vergängliche, leibliche Augen statt, die ja nur auf die Fläche der in's Dasein gerufenen Dinge fällt. Ihre Betrachtung geschieht vielmehr durch geistige und geistliche Augen. In ihrem einen Sinn sind alle Kräfte, die den fünf Sinnen eigen sind, mit der alles durchdringenden Sinneskraft, die sich selbst genügt und nicht in fleischliche Organe sich zu versenken braucht, vereint.

Denn zwischen dem Mittelpunkt des Geistkreises und dem Mittelpunkt der Distanzenwelt giebt es weder messbare Entfernungen noch Linien, die vom Mittelpunkt zur Peripherie hin ausgingen. Solches gehört ja zu den Eigenschaften der körperlichen Figuren. Die geistlichen Figuren [54] sind dem gerade entgegengesetzt. Ihr Mittelpunkt und die ihn umkreisenden Linien sind Eins, zwischen beiden giebt es keine Distanzen.

anderen unsauberer Körpern vermischt gefunden würde, es dann, sei es durch That oder Wort, gereinigt und geläutert würde

Wir behaupten nun, dass das gute Gold nicht jenes sei, welches wir an der Aussenseite des Körpers bemerken, sondern dies ist vielmehr das im Innern des Körpers verborgene, und beschreiben wir dies dann mit allen seinen Eigenschaften.

So müssen wir nun auch verfahren, wenn wir das Urding im Geist bildlich darstellen. Wir können das Gleichniss nur von dem reinen, lauteren Geist hernehmen. Willst du aber erkennen, was der reine, von allem Schmutz lautere Geist sei, so suche ihn von den geistlichen Dingen herzunehmen, denn alles Geistliche ist lauter und rein. In ihm liegt unbeschreibliche Schönheit und Anmuth, und deshalb ist alles Geistliche wahrhaft Geist und sein Thun nur eins. Deshalb muss man auch darauf schauen und dahin drängen, auch sehnt sich der Betrachtende darauf zu schauen, nicht weil das Geistliche Körper hätte, sondern weil es reiner, lauterer Geist ist und der Betrachtende sich wohl sehnt, den weisen, erhabenen Mann zu erblicken, nicht etwa weil sein Körper schön und anmuthig ist, sondern wegen seines Geistes und Wissens.

Verhält es sich nun so, so behaupten wir, dass die Schönheit der geistlichen Wesen sehr hoch steht, denn sie sind stets geistig erfassend und wandeln sich nicht im Zustand durch einmal Ja und einmal Nein, vielmehr ist ihr Geist festbestehend, rein, lauter, durchaus kein Schmutz ist an ihnen. Deshalb erkennen sie die Dinge, welche ihnen speziell eigen, nämlich das erhabene Göttliche, welches sonst nicht geistig erfasst und worin nichts als der Geist allein erschaut wird.

Diese Geistwesen zerfallen in verschiedene Arten.

Eine derselben bewohnt den Himmel, welcher über diesem Sternhimmel ist. Von den Geistwesen, die in diesem Himmel hausen, ist jedes einzelne im Ueberall seiner Himmelsphäre. Nur hat jedes derselben eine bekannte Stelle, die eine andere ist, als die seines Genossen. Sie sind also nicht wie die körperlichen Dinge (Sterne) im Himmel, denn sie sind [53] keine Körper,

von der Schönheit in der Seele her. Die Schönheit der Seele tritt aber im Rechtschaffenen nur deshalb hervor, weil, wenn der Rechtschaffene das Niedrige von sich abgethan und seine Seele sich mit Gott wohlgefälligen Werken geschmückt hat, das Urlicht von seinem Licht auf die Seele desselben ausströmt und dieselbe schön und anmuthig macht. Sieht dann die Seele ihre Schönheit und Anmuth, so weiss sie, woher diese Schönheit kommt, und bedarf, um dies zu wissen, nicht erst des Schlusses, denn sie kennt ja dieselbe mittelst des Geistes. Das Urlicht ist aber nicht ein Licht in irgend einem Dinge, sondern es ist ein Licht allein in seinem Wesen bestehend, und deshalb erleuchtet dies Licht die Seele mittelst des Geistes, ohne solche Eigenschaften zu haben, wie etwa die Eigenschaft des Feuers und anderer schaffender Dinge ist. Denn sie alle üben ihre Wirkungen nur durch Eigenschaften in ihnen aus, nicht aber durch das, was sie an sich sind. Dagegen schafft der Urschaffer das Ding ohne irgend eine Eigenschaft, denn es liegt ja überhaupt keine Eigenschaft in ihm, er schafft durch sein Ansichsein und wird deshalb zu einem Urschaffer und zugleich zum Hervorrufener der Urschönheit, welche in dem Geist und der Seele ist.

So ist denn der Urschaffer der Hervorrufener des Geistes, welcher eben ein ewiger Geist, nicht aber unser Geist ist, denn jener Geist ist weder gespendet noch erworben.

Wir stellen dies in einem Gleichniss dar, jedoch ist dabei zu bedenken, dass, wenn wir etwas sinnlich Fassbares als Gleichniss setzen, dies dem, was wir so darstellen wollen, nicht entspricht; denn jedes sinnliche Gleichniss ist nur von sinnlich fassbaren, vergänglichlichen Dingen hergenommen. Das Vergänglichliche kann aber das Ewige nimmer wiedergeben. Wir müssten vielmehr etwas Geistiges als Vorbild nehmen, auf dass es dem, was wir darstellen wollen, entspräche.

Somit wäre dies etwa wie Gold, welches durch ein anderes Gold, das ihm ähnlich ist, dargestellt würde. Nur dass, wenn das Gold, welches als Gleichniss dient, schmutzig, [52] mit einigen



die nur mit Linien begabt sind; auch gilt dies von den Formen des bildlich Dargestellten und den Formen, die in der Seele sind. Die Formen der Seele sind wahrhaft schön, wie die Milde, Würde und dergleichen.

Oft erkennt man einen Mann als mild und würdig, und bewundert dann seine Schönheit von dieser Seite aus, betrachtet man aber sein Gesicht, so sieht es hässlich und ungestaltet aus; dann unterlässt man es, auf seine Aussenform zu blicken, man sieht vielmehr auf sein Inneres und bewundert dies. Blickt man dagegen nicht auf das Innere des Mannes, sondern nur auf das Aeussere, so erblickt man nicht seine schöne, sondern nur seine hässliche Form, und zählt ihn der Hässlichkeit, nicht der Schönheit zu. Dann handelt man aber schlecht, denn man urtheilt unrecht, denn da man nur die Aussenseite als hässlich erkennt, hält man den Mann für hässlich. Man betrachtet sein Inneres nicht, so dass man ihn für schön befinden könnte. Die wahre Schönheit ist aber die, welche im Inneren und nicht im Aeusseren der Dinge ist.

Die grosse Menge der Menschen begehrt nur nach der äusseren Schönheit, aber nicht nach der inneren, und deshalb erstreben sie dieselbe nicht, noch forschen sie danach. Denn die Thorheit beherrscht sie und hat ihren Geist ertränkt. Deshalb begehren fast alle Menschen, sehr wenige ausgenommen, die Erkenntniss der geheimen Dinge nicht. Diese Wenigen sind es, welche sich über die Sinne erheben und im Bereich des Geistes stehen. Sie forschen nach den tiefliegenden und feinen Dingen, und diese meinen wir in unserem Buche, das wir betitelt haben „Philosophie der Auserlesenen“, da der gemeine Haufe dafür nicht geeignet ist und sein Geist nicht dazu ausreicht.

Behauptet nun Jemand: „Wir finden doch in den Körpern schöne Formen,“ so antworten wir: Solche Formen sind auf die Natur allein zu beziehen. Denn in der Natur des Körpers liegt irgend eine Schönheit, jedoch ist die Schönheit, [51] welche in der Seele liegt, vortrefflicher und edler als die Schönheit, welche in der Natur liegt. Denn die Schönheit in der Natur rührt nur

Schaffer schlecht, schafft er nichts ihm Widersprechendes, steht er zwischen gut und schlecht, so liegt es ihm nicht näher, das eine von beiden vor dem andern zu thun; ist er gut, so ist auch sein Thun gut. Verhält es sich nun so, wie wir beschrieben, und ist die Natur gut, so passt es sich, dass die Werke der Natur sehr schön sind.

Die Schönheit der Natur ist nur deshalb uns verborgen, weil wir das Innere der Dinge nicht erblicken können, auch erstreben wir dasselbe nicht, sondern wir erblicken nur das Aeussere und Sichtbare, und wundern uns über die Schönheit desselben. Wären wir begierig, das Innere der Dinge zu sehen, so würden wir die Aussenschönheit verachten, gering schätzen und nicht bewundern.

Einen Beweis dafür, dass das Innere der Dinge schöner und vortrefflicher ist als das Aeussere, liefert die Bewegung; sie ist im Innern und nimmt von hier aus ihren Anfang.

Als Beispiel hierfür dient das Sehbare. Von ihm sehen wir die Form und das Bild. Erblickt man seine Form, so weiss man nicht, wer es formte, darauf unterlässt man den Blick auf die Form und erstrebt den Former zu erkennen. Der Former ist es also, welcher jenen zum Streben anregt, und rührt das Streben von ihm her. Die sichtbare Form aber wird nicht erstrebt. Dasselbe gilt vom Innern der Dinge, wenn es auch nicht unter unsere Blicke fällt. Dies ist es, was uns bewegt und zum Streben anregt, dass wir bei dem Ding darnach fragen was es sei.

Wenn nun die Bewegung nur aus dem Innern der Dinge heraus beginnt, so ist kein Zweifel, dass da, wo die Bewegung ist, auch die Natur sei, wo aber die Natur ist, da ist auch der erhabene Geist, und wo die That der Natur, da ist auch die Schönheit und Anmuth. Somit ist klar, dass das Innere der Dinge schöner ist als das Aeussere, wie wir dies klar und deutlich machten.

[50] Wir behaupten: Wir finden die schöne Form auch an unkörperlichen Dingen; dies gilt von den Lehrformen (geometrischen), diese sind nicht körperlich, sondern es sind Figuren,

[48] würde es in einer so vorzüglichen Form gesehen werden, dass man die Schönheit derselben nicht beschreiben könnte.

Kommt nun nicht diese erwähnte Form stets so vom Schaffer zum Geschaffenen, wie die Kunstform vom Künstler dem Kunstwerke zukommt?

Ist dem nun also, behaupten wir: Die kunstgefertigte Form ist schön, schöner als sie aber die Naturform, welche der Stoff an sich trägt. Die Form aber, welche nicht im Stoff, sondern nur in der Kraft des Schaffers liegt, ist viel schöner und anmuthiger, denn sie ist die erste Form, die ohne Stoff ist.

Beweis hierfür ist das von uns Erwähnte. Rührte die Schönheit der Form nur von der Körpermasse (dem Substrat), welche die Form trägt, und zwar nur deshalb her, weil sie eine Körpermasse ist, so würde die Form, sobald die sie tragende Körpermasse grösser wäre, auch schöner sein und dem Anschauer mehr Sehnsucht erregen, als wenn dieselbe gering ist. Dies ist aber nicht so. Vielmehr wird die Seele, ob eine Form an einer geringen Körpermasse und eine andere an einer grösseren Körpermasse haftet, gleich bewegt, beide anzuschauen.

Verhält sich dies also, behaupten wir: Es ziemt sich nicht, dass Jemand die Schönheit der Form von der Körpermasse, die sie trägt (dem Substrat), herleite, sie rührt vielmehr nur aus ihrem Wesen her. Beweis dafür ist, dass, so lange etwas ausserhalb von uns ist, wir dies nicht sehen, ist es aber in uns, sehen und erkennen wir dasselbe. Es tritt aber nur vermöge des Blickes in uns, und der Blick erfasst nichts als die Form, die Körpermasse (das Substrat) aber erfasst der Blick nicht. Somit ist denn klar, dass die Schönheit der Form nicht in der sie tragenden Körpermasse, sondern einzig und allein in der Form selbst liegt. Weder die Grösse einer Körpermasse hindert die Form derselben von Seiten unseres Blickes, zu uns zu gelangen, noch die Kleinheit derselben. Denn wenn die Form am Auge vorübergeht, entsteht die Form neu, die in ihm [49] schon (der Potenz nach) lag, und bildet es dieselbe.

Wir behaupten vom Schaffer, er könne entweder (hässlich) schlecht, oder (schön) gut, oder mittelmässig sein. Ist der

Bisweilen geschieht es, dass das, [47] dessen Grundzug und Ausführung die Kunst annehmen will, von ihr als defect und hässlich befunden wird, dann vollendet und verschönt sie es. Dies zu thun, ist die Kunst nur dadurch stark, dass vorzüglichere Schönheit und Anmuth in sie gelegt ist. Deshalb kann sie das Hässliche verschönen und das Defecte vollenden, je nachdem der Grundstoff ihren Eindruck annimmt.

Den Beweis von der Wahrheit des Gesagten lieferte der Künstler Phidawus (Phidias). Da er das Götzenbild des Jupiter machen wollte, liess er sich nicht von etwas sinnlich Wahrnehmbarem verleiten, fasste auch Nichts in's Auge, dem er sein Wissen anbequemte, sondern es erhob sich seine Vorstellung über das sinnlich Wahrnehmbare, und bildete er den Jupiter in einer so schönen, anmuthigen Form, dass sie über der Schönheit und Anmuth aller schönen Formen erhaben war. Wenn Jupiter sich irgend eine Form geben wollte, um unseren Blicken anheimzufallen, würde er nur die vom Künstler Phidias gemachte Form annehmen.

Wir erwähnen nun hier die Kunstwerke und heben jetzt das Wirken der Natur hervor. Dieselbe fügt sicher ihr Werk und ist stark, den Stoff zu bearbeiten, um in ihm anmuthige, schöne, erhabene Formen so wie sie will, zu bilden. Die Schönheit und Anmuth des Gethiers ist nicht das Blut, denn das Blut ist in allen Thieren gleich, keins übertrifft das andere. Die Schönheit des Gethiers beruht vielmehr in der Farbe, Gestaltung und der maassvollen Anlage. Das Blut ist ureinfach, es ist als ob es Stoff wäre für die Leiber der Thiere. Ist nun das Blut Stoff für die Leiber der Thiere, so ist es ureinfach ohne Gestaltung und ohne Uranlage.

Woher nun trat die Schönheit des Weibes hervor, das auf die Blicke so wirkte, dass ihretwegen viele Jahre sich die Griechen mit ihren Feinden schlügen? Woher kommt die Schönheit der Venus bei einigen Frauen? Woher sind einige Menschen so anmuthig, dass der Schauende am Blick darauf nimmer satt wird? Woher kommt die Schönheit der geistigen Wesen? Ja, wollte eines derselben sich in einer sichtbaren Form sehen lassen,

Dies verhält sich so, weil die Form, welche von einem Träger auf den andern übergeht, d. h. [46] die in einem Träger geformt wird und von diesem dann zu dem andern gelangt, an Schönheit und Treue verliert.

Dasselbe gilt von der Kraft. Ist sie in einer andern Kraft enthalten, ist sie schwächer. Auch die Hitze wird in einer andern Hitze schwächer. Dasselbe gilt von der Schönheit, ist sie in einer anderen und wird sie von einer anderen Schönheit (vergleichnisst) copirt, so ist sie geringer und nicht gleich der ersten an Schönheit. (Man denke an Original und Copie, an Urbild und Abbild.)

Wir sprechen es nun kurz und bündig aus. Ist stets der Schaffer vorzüglicher als das (von ihm) Geschaffene, so ist auch jedes Vorbild vorzüglicher als das von ihm genommene Abbild. So rührt auch die Musik nur von der Urmusik her. Jede schöne Form rührt immer nur von einer anderen höheren vor ihr her. Denn die künstlerische Form rührt von der Form her, die im Geiste des Künstlers und seinem Wissen ruht, und rührt die Naturform von einer Geistform her, die vor ihr und früher war als sie. Somit ist die erste Geistform vorzüglicher als die Naturform und die Naturform vorzüglicher als die im Wissen des Künstlers vorhandene. Die gedachte Form im Künstler ist wiederum vorzüglicher und besser als die ausgeführte Form. Somit (verähnlicht sich) ahmt die Kunst die Natur und die Natur den Geist nach.

Behauptet nun Jemand: Ahmt die Kunst die Natur nach, so währt auch die Natur, so lange die Kunst dauert, denn sie ist ja in ihren Werken die Nachahmung der Natur, so antworten wir: Dann muss auch nothwendig die Natur (ewig) dauern, denn sie ahmt in ihrem Thun einem Anderen und zwar dem Geistigen nach, das ja doch über ihr steht und erhabener ist als sie.

Wir antworten: Wenn die Kunst etwas nachbilden will, wirft sie ihren Blick gar nicht auf das Vorbild, so dass sie ihr Wissen demselben ähnlich gestalte, sondern sie erhebt sich zur Natur und nimmt von ihr die Eigenschaft des Vorbildes. Somit ist dann ihr Wissen schöner und sicherer.

die Gaben der Gestirne, die sie auf diese Welt spenden, geformt werden konnten. Unterscheidet man nun beide Steine von einander, so ist der Stein auf den die Kunst Eindruck machte, vorzüglicher geformt [45] und steht er höher als der, welcher nichts von der weisen Kunst erhielt. Dann ist der eine Stein vorzüglicher als der andere, nicht dadurch, dass er ein Stein ist, denn auch der andere ist ein Stein, nur durch die Form, die er von der Kunst annahm, ist er vorzüglicher als jener. Diese Form nun, welche die Kunst im Stein hervorrief, lag nicht im Stoff, sondern im Geist des Künstlers, der sie sich vorstellte, und geistig erfaasste, bevor dass sie im Steine war.

Diese Form lag aber nicht so im Künstler wie wir etwa sagen, der Künstler habe zwei Augen, zwei Hände oder Füsse, sondern sie ist deshalb in ihm, weil er die Kunstform, welche er weise fügte und behandelte, und den Stoffen als schönen Eindruck und vorzügliche Form einprägte, wohl kennt.

Ist dem so, so sagen wir, dass die Form, welche der Künstler im Stein schuf, in der Kunst selbst schöner und vortrefflicher sei, als wie sie im Künstler vorhanden ist. Die in der Kunst vorhandene Form kam nicht ganz selbst zum Stein, so dass sie auf ihn übergegangen wäre, vielmehr bleibt sie in der Kunst fest für sich bestehen, doch kommt von ihr eine andere Form dem Stein durch Vermittlung des Künstlers zu, die geringer ist an Schönheit und niedriger steht. Auch geht die Form, die in der Kunst besteht, nimmer so rein und klar in den Stein über, wie dies die Kunst, d. h. die Seele des Künstlers wünschte. Vielmehr gelangt sie in den Stein nur, je nachdem der Stein den Eindruck der Kunst annehmen kann. Die Form ist somit im Stein wohl schön und rein, jedoch sind die Formen in der Kunst viel schöner, sicherer, edler, vorzüglicher und wahrer als jene im Stein.

Dies deshalb, weil, so oft die Form sich hinbreitet (entwickelt) am Stoff, je nach Maass dieser Entwicklung an ihr eine Schwäche und geringere Treue entsteht, als die Form hat, die eins mit dem Stoff blieb und ihn (d. h. den Urstoff) nicht verliess.

IV. Buch.

Ueber die Erhabenheit und Schönheit der Geistwelt.

Wir behaupten: Kann Jemand seinen Leib abstreifen und seine Sinne mit ihren Zufüsterungen und Bewegungen beschwichtigen, so wie dies der Inspirationsfähige von sich beschreibt, so kann er auch in seinem Denken zu seinem Wesen zurückkehren und in seinem Geiste zur Geistwelt aufsteigen. Dann sieht er die Schönheit und den Glanz derselben und ist stark genug, die Erhabenheit des Geistes, sein Licht und seinen Glanz zu erkennen, auch erkennt er den Werth und die Macht dessen, was über dem Geist steht, das ist das Licht des Lichts, Schönheit aller Schönheit und Glanz alles Glanzes.

Wir wollen nun die Schönheit des Geistes und der Geistwelt, sowie ihren Glanz, soweit wir es können und vermögen, beschreiben, auch angeben, wie man dorthin aufsteigen, und diesen Glanz und diese vorzügliche Schönheit betrachten kann.

Wir behaupten nun: Die Sinnenwelt und die Geistwelt sind ursprünglich so gesetzt, dass die eine eng der andern anhaftet. Denn die Geistwelt ruft die Sinnenwelt zeitlich hervor. Die Geistwelt spendet den Erguss [44] auf die Sinnenwelt, und diese ist es, die den Erguss erstrebt und die in der Geistwelt festbestehende Kraft annimmt.

Wir schildern nun gleichnissweise diese beiden Welten und behaupten, sie gleichen zwei Steinen von irgend einem Maass. Der eine derselben ist aber weder wohl hergerichtet, noch hat er irgend einen Eindruck von der Kunst empfangen, während der andere wohl hergerichtet und von der Kunst wohl bearbeitet ist. Die Anlage des Steins war nun eine solche, dass man in demselben die Form irgend eines Menschen oder die eines Gestirns ausführen konnte, d. h. dass darin die Vorzüglichkeiten und

Sinne annehmen, und unterscheidet dieselben, wie wir dies öfter darthaten.

Den Sinnen kommt bloss zu, dass sie die Eindrücke der Dinge annehmen, die Erkenntniss derselben aber und ihre Unterscheidung fallen der Seele zu.

Wir behaupten: Wäre die Seele nur eine natürliche Endzweckform, so würde sie dem Leibe bei seinen Lüsten und vielen seiner Thaten nicht zuwider sein, vielmehr würde sie ihm nie in irgend etwas widerstreiten und würde, wenn auf den Leib irgend eine Wirkung ausgeübt würde, dieser Eindruck auch auf die Seele fallen. Es würde der Mensch nur sinnlich wahrnehmen. Denn dem Leibe fällt nur die Sinneswahrnehmung, nicht aber Denken, Wissen und Betrachtung zu.

Dies erkennen selbst die Materialisten an, und sind sie deshalb gezwungen, eine andere Seele und einen anderen Geist, die nimmer sterben, anzunehmen. Wir aber behaupten: Es giebt keine andere Seele als diese vernünftige, welche jetzt im Leibe ist. Sie ist es, von der die Philosophen sagen, dass sie die Entelechie des Leibes sei; nur, dass sie Entelechie und Endzweckform, in einer anderen Art als die Materialisten verstehen, ist. Sie ist nicht Endzweck, wie der geschaffene natürliche Endzweck, sondern sie ist Endzweck und Schaffer zugleich, d. h. sie schafft den Endzweck. Und in diesem Sinne sagen die Philosophen: Die Seele ist die Endform des natürlichen, mit Organen, mit Seele und Kraft begabten Leibes.

So behaupten wir denn: Die vorzüglichsten Philosophen erwähnten, die Seele sei in der Substanz nur an der Stelle einer Form. Durch sie sei der Körper beseelt, wie der Stoff durch die Form eben ein Körper werde.

Jedoch wenn auch die Seele die Form des Körpers ist, so ist sie doch nicht eine Form für einen jeden Körper, schon deshalb, weil derselbe ein Körper, sondern sie ist nur die Form für einen der Kraft (Potenz) nach mit Leben begabten Körper. Ist nun die Seele Endzweck in dieser Weise, so fällt sie nicht in das Bereich der Körper.

Denn wäre sie eine Form für den Körper, so wie die Form, die da im Bild von Erz ist, so würde, wenn der Körper getheilt und zerstückt würde, auch sie sich zerstückeln lassen, und würde eins der Körperglieder abgeschnitten, würde auch etwas von ihr abgetrennt. Das verhält sich aber nicht so, und ist somit dann die Seele nicht eine Endzweckform, so wie die Natur- und Kunstform, sondern sie ist Endzweck nur deshalb, weil sie den Körper so zum Endzweck bringt, dass er mit Wahrnehmung und Geist begabt ist.

Wir fragen: Wenn die Seele eine eng anhaftende, sich nicht trennende Form ist, wie die Naturform, wie kann sie dann beim Schlaf umgehen, und den Körper verlassen, während sie ja doch sich nicht von ihm scheidet, und ebenso ist ja auch ihr Thun beim Erwachtsein, wenn sie zu ihrem Wesen zurückkehrt. Denn [43] bisweilen kehrt sie ja zu ihrem Wesen zurück, und verachtet sie dann das Leibliche. Jedoch zeigt sich dies ihr Thun nur bei Nacht, weil dann die Sinne ruhen und ihre Arbeit aufhört.

Wäre aber die Seele schon deshalb Endzweck für den Leib, weil er Leib ist, d. h. an sich, so würde sie nimmer ihn verlassen. Auch würde sie das Ferne nicht wissen, sondern nur das Gegenwärtige, wie dies bei der Erkenntniss der Sinne der Fall ist. Dann wäre sie und das Sinnliche (die sinnliche Wahrnehmung) eins. Dem ist nicht so, denn die Seele weiss die Dinge, auch wenn sie fern von ihr sind, sie kennt auch die Eindrücke, welche die

die Stimmung nur in der Mischung der Leiber, so müsste sie, da die Leiber nur durch einen Mischer gemischt werden können, nothwendig vor der Seele, die ja eben die Stimmung wäre, vorhanden sein. Dann wäre also die Stimmung eine Seele, welche die Stimmung schafft.

Behaupten sie aber, es gäbe eine Stimmung ohne einen Stimmer und ebenso auch Mischung ohne einen Mischer, so antworten wir: Das ist nicht also, denn wir sehen es ja, dass die Saiten eines musikalischen Instruments sich nicht von selbst stimmen können, denn sie alle sind ungestimmt und ist nur der Musiker der, welcher sie stimmt, die Saiten spannt, eine zur andern in Stimmung bringt und eine harmonische Weise stimmt. Da nun die Saiten nicht Ursache sind für ihre Stimmung und ferner auch die Leiber nicht Ursache ihrer Fügung sind, so können sie die Stimmung nicht hervorrufen, sondern nur die sinnlichen Eindrücke annehmen, und ist somit die Stimmung der Leiber dann eben nicht die Seele.

Wir behaupten: Ist die Seele die Stimmung der Leiber, und sind es die Leiber, die sich selbst in Stimmung setzen, so folgt nothwendig aus ihren Worten, dass das mit Seele Begabte aus Dingen zusammengesetzt sei, die keine Seele haben [42].

Es folgt ferner, dass die Dinge zuerst ohne Ordnung und Klärung waren, dass sie dann aber ohne einen Ordner, d. h. die Seele, geordnet wurden. Vielmehr ordneten sie sich nur durch Zufall und von Ungefähr. Es ist aber verwehrt und unmöglich, dass dies bei den Theil- oder den Alldingen stattfindet. Ist dies aber unmöglich, so ist dann die Seele nicht die Harmonie der Körper des Einen mit dem Andern.

Behaupten sie dann: Die vorzüglichsten Philosophen stimmen darin überein, dass die Seele der Endzweck des Leibes sei, der Endzweck sei aber nicht eine Substanz, somit sei dann auch die Seele keine Substanz, denn der Endzweck von etwas rühre nur von der Substanz desselben her; so antworten wir: Wir müssen ihre Behauptung, dass die Seele irgend ein Endziel sei, untersuchen und fragen, in welchem Sinne sie dieselbe Entelechie nennen.

kein Körper ist. So behaupten wir denn nun: Wenn die Seele zwar eine Natur, jedoch nicht die Natur der Körper ist, so müssen wir nach dieser Natur forschen und müssen wissen, was sie sei. Meinst du etwa, sie liege in der Harmonie des Körpers?

Die Pythagoreer beschrieben die Seele und behaupteten, sie sei die Harmonie der Körper, wie die Harmonie in den Saiten der Leier. Wenn man nämlich die Saiten der Leier spanne, ehe man sie erklingen lasse, so sei das die Harmonie. Sie meinen damit nur, dass, wenn die Saiten gespannt würden und sie dann der Spieler anschläge, in ihnen eine Harmonie entstehe, die in ihnen nicht lag, als die Saiten noch ungespannt waren. Dasselbe gelte vom Menschen. Wenn seine Mengen vermischt und zu Eins würden, so entstehe aus ihrem Vermischtsein eine specielle Mischung, diese specielle Mischung sei es, die dem Leibe Leben gebe, und wäre somit die Seele nur eine Wirkung von dieser Mischung.

Dieser Ausspruch ist schlecht, und haben wir mit starken, hinreichend genügenden Beweisen dies oft widerlegt.

Das stellen wir, so Gott will, sogleich noch fester und behaupten: Die Seele [41] war schon vor dieser Stimmung, denn die Seele ist es, die die Stimmung im Leibe hervorrief, sie ist es, die ihm vorsteht, die den Leib händigt und ihn ausrüstet, um allerlei leibliche, sinnlich wahrnehmbare Thaten zu verrichten. Die Stimmung aber thut nichts, sie befiehlt weder noch verbietet sie. Die Seele ist eine Substanz, die Stimmung aber ist keine Substanz, sondern ein Accidens, das aus der Mischung der Körper zufällig hervortritt.

Ist die Stimmung schön und fest, so geht aus ihr nur die Gesundheit hervor, doch rührt von ihr nimmer sinnliche Wahrnehmung, noch Vorstellung, noch Gedanke, noch Wissenschaft her.

Ferner: Rührte die Stimmung nur von der Stimmung der Körper her und wäre diese Stimmung eben Seele, und wäre die Mischung eines jeden der Körperglieder eine andere als die des anderen Gliedes, so würde man in den Leib viele Seelen verlegen. Das wäre aber sehr schlecht.

Ferner: Wäre die Stimmung eben die Seele, und bestände

Dinge und ihre Formen hervorgehen, nur thut er dies bei einigen Formen ohne Vermittelung, bei anderen mit Vermittelung. Er lässt die Wesenheiten der Dinge und ihre Formen hervorgehen, weil er das in der That wahrhaft Seiende ist, er ist reine Actualität. Thut er etwas, blickt er nur auf sein Wesen und verrichtet sein Thun mit einem Mal. Wenn aber auch der Geist an sich in der That ist, so erfasst ihn doch, da über ihm ein Anderes ist, die Kraft desselben und begehrt er deshalb, sich dem Urgeist, welcher blosses Thun ist, zu verähnlichen. Beabsichtigt er eine That, so blickt er nur auf das, was über ihm ist, und verrichtet sein Thun in höchster Reinheit. Dasselbe gilt von der Seele. Denn wenn sie auch an sich in der That ist, so erfasst sie doch, da der Geist über ihr ist, ein Theil seiner Kraft. Wenn sie dann schafft, blickt sie bloss auf den Geist, und schafft dann irgend etwas.

Der Urschöpfer ist nur reines Thun, denn er schafft sein Werk, während er allein auf sein Wesen, nicht aber auf etwas ausser ihm blickt, denn es giebt ja nichts ausser ihm, was höher oder niedriger wäre.

Somit ist denn klar und richtig. [40] dass der Geist vor der Seele und die Seele vor der Natur, die Natur aber vor allen dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Dingen sei, und dass der Urschöpfer vor allen Dingen bestehe, und dass er zugleich Schöpfer und Vollender sei, auch zwischen seinem Schaffen und Vollenden es durchaus keine Scheidung noch Trennung gebe.

Wenn dies sich so verhält, kehren wir zum Thema zurück und behaupten: Wenn die Seele an sich in der That und nicht bloss in der Kraft ist, so kann sie unmöglich einmal in der That und ein andermal in der Kraft sein. Der Körper aber kann einmal Körper in der Kraft und einmal Körper in der That sein. Folglich kann die Seele nicht natürlicher Athem oder gar Körper sein.

Durch das Erwähnte ist nun klar und deutlich, dass die Seele kein Körper ist. Manche von den Alten haben noch andere Beweise hierfür beigebracht, doch begnügen wir uns mit dem Erwähnten und Hervorgehobenen dafür, dass die Seele



Den Beweis hierfür wollen wir, so Gott will, beibringen. Nämlich: Etwas der Kraft nach Seiendes wird nie etwas in der That Seiendes, es sei denn etwas Anderes in der That vorhanden, was jenes zur That hervorführt; wo nicht, geht es nicht von der Kraft zur That (von der Potenz zur Wirklichkeit) über. Denn die Kraft ist nicht im Stande, aus ihrem Wesen heraus zur That zu werden. Denn wenn nicht etwas in der That Seiendes (wirkliches) besteht, worauf soll dann die Kraft ihr Auge richten, und wie soll sie überhaupt kommen? Wenn dagegen etwas in der That Seiendes, das, was nur der Kraft nach ist, zur That hervorführen will, blickt es nur auf sich selbst und nicht nach aussen, und führt es dann die Kraft zu der That hervor, während es selbst fortwährend in demselben Zustande verbleibt, denn es braucht ja nicht zu etwas Anderem zu werden, da es an sich schon der That nach ist. Will es also etwas von der Kraft hinaus zur That führen, braucht es nicht von seinem Wesen nach aussen zu blicken, vielmehr blickt es nur auf sein Wesen und führt dadurch etwas von der Kraft zur That hinaus.

Wenn sich dies nun so verhält, so behaupten wir, dass [39] das in der That Seiende vorzüglicher und allgemeiner ist als das nur in der Kraft Seiende, und die in der That seiende (unvergängliche) Natur eine andere sei als die Natur der Körper. Denn jenes ist ewig an sich der That nach, und war der Geist und die Seele vor der Natur. Nur muss man dabei bedenken, dass die Seele, wenn sie auch an und für sich der That nach ist, doch nur etwas vom Geist Verursachtes ist, nicht aber selbst das verursacht, was sie zur That umsetzt.

Der Geist aber ist, wenn er auch an sich in der That ist, doch von der ersten Ursache her verursacht, denn er spendet auf die Seele durch die von der ersten Ursache her in ihm seiende Kraft, und dies ist die Urwesenheit, eine Form. Nur ist hierbei zu bemerken, dass, wenn auch die Seele auf den Stoff und der Geist auf die Seele wirkt, dennoch die Seele in dem Stoff nur die Form und der Geist in der Seele auch nur die Form wirkt.

Der erhabene Schöpfer aber lässt die Wesenheiten der

wenn er in's kühle Element kommt und dort bleibt, zart und zur Seele werde, so sagen wir: Das ist absurd und sehr schlecht; denn bei vielem Gethier überwiegt das warme Element und hat es doch dabei eine Seele, ohne dass sie den speciellen Eigenschaften der Kälte zufällt.

Behaupten sie dann: Die Natur war vor der Seele und die Seele rühre nur aus der Verbindung der ausser ihr befindlichen Naturen her, so antworten wir: Euch begegnete in dieser eurer Rede etwas in den Augen der Einsichtigen höchst Verwerfliches. Denn wenn ihr die Natur vor die Seele und zwar als Ursache derselben stellt, so müsst ihr nothwendig die Seele vor den Geist und als Ursache desselben setzen. Setzt ihr aber den Geist nach der Natur, so ist das sehr schlecht. Denn ihr stellt ja das Vorzüglichere unter das Geringere und das Allgemeinere hinter das Speciellere, dies ist aber absurd und unmöglich. Vielmehr steht der Geist vor allen mit einem Anfang beginnenden Dingen, dann kommt die Seele, darauf die Natur. Sobald [38] etwas nach unten geht, wird die Sache geringer und specieller, sobald etwas nach oben steigt, wird sie vorzüglicher und allgemeiner.

Behaupten sie dann hartnäckig, der Geist komme nach der Seele und diese nach der Natur, so folgt nothwendig aus ihrer Rede, dass auch Gott der Hochgepriesene nach dem Geist komme und dem Entstehen und Vergehen anheimfalle und er nur accidentell wissend sei. Das ist denn doch absurd. Denn wenn diese Anordnung möglicher Weise richtig wäre, würde es möglich sein, dass es weder Seele noch Geist, noch Gott gebe. Das ist absurd und höchst schlecht.

Wir behaupten dagegen: Gott der Herrliche ist Ursache für den Geist, der Geist Ursache für die Seele, die Seele Ursache für die Natur, die Natur Ursache für alle Theil-(Einzel-)wesen; nur dass, wenn auch von den Dingen das Eine Ursache für das Andere ist, Gott doch Ursache für sie alle insgesamt sei. Nur ist er für die Einen Ursache ohne Vermittlung. Er ist's ja, der die Ursache, wie wir früher angaben, für das Folgende bestimmte.

Wir sagen: Die Materialisten setzten die Seele in's Reich der Körper, weil sie sahen, dass die Körper wirken und verschiedene Eindrücke hervorbringen, denn dieselben machen heiss, kalt, trocken, feucht. Daher glaubten sie denn, dass die Seele auch ein Körper sein müsse, denn auch sie übe verschiedene Wirkungen aus und schaffe wunderbare Eindrücke. Sie sollten aber wissen, dass sie darüber, wie und mit welchen Kräften die Körper dies thun, unkundig sind; dass dieselben nur durch Kräfte, die in ihnen und unkörperlich sind, etwas verrichten. Wenn sie aber hartnäckig behaupten, der Körper verrichte seine Wirkungen selbst, nicht durch etwas Anderes in ihm, so antworten wir: Selbst wenn wir Euch dies zugeben und solche Wirkungen wie Warm- und Kaltmachen und dergl. nicht der Seele zuschreiben, so fällt doch Erkenntniss, Nachdenken, Wissen, Sehnsucht, Sorgsamkeit, Anordnung, Entscheidung in's Bereich der Seele. Diese Kräfte und ihresgleichen haben doch eine andere Substanz [37] als die der Körper.

Die Materialisten übertragen somit die Kräfte der geistigen Substanzen auf die Körper und lassen dieselben leer und bloss von jeder Kraft.

Wenn dem also wäre und ein Körper den andern ganz durchdringen könnte, so würde er auch die Theile desselben durchdringen müssen und nie zu Ende kommen. Das ist aber nichtig, denn es ist unmöglich, dass die Theile in der That unendlich sind. Ist dies nun nicht der Fall, so durchdringt nie ein Körper einen andern ganz, dagegen durchdringt die Seele den ganzen Leib und in allen seinen Theilen. Es ist hierbei nicht nöthig, dass sie bei ihrer Körperdurchdringung alle Theile theilweise durchmesse, sondern sie kann dies in einer Allweise thun. Das heisst, sie umfasst alle Theile des Körpers, da sie die Ursache desselben ist, die Ursache aber höher steht als das Verursachte. Es ist nicht nöthig, dass die Ursache das Verursachte in der Art des Verursachten durchmesse, sie kann dies vielmehr in einer anderen, höheren und erhabeneren Weise thun.

Behaupten sie dann, dass der Athem (der Naturhauch)

verlässt, keinen kleineren Raum ein als früher. Das kann keiner leugnen noch wehren.

Wir behaupten ferner: Ist ein Körper im anderen und mischen sich beide, so wird ihre Masse grösser und stärker. Kommt aber die Seele zum Leibe, so wird die Masse des Leibes nicht grösser, vielmehr gehört es sich, dass das eine mit dem anderen sich verbinde und dabei geringer würde. Als Beweis dafür dient, dass, wenn die Seele den Leib verlässt, derselbe anschwillt und grösser wird, nur dass er gross und vergehend ist. Somit ist denn die Seele kein Körper.

Auch behaupten wir, dass, wenn ein Körper sich mit einem anderen vermischt, er den Körper nicht ganz durchdringt, denn er durchschneidet (erfasst) nicht alle Theile desselben. Die Seele thut dies aber bis in's Unendliche hinein.

Wenn sie nun weiter streiten und behaupten: Alles Vorzügliche [36] ist körperlich, mit Masse begabt, so sagen wir: Gebt doch an, wie erwirbt denn die Seele das Vorzügliche (die Tugenden) und alles Geistige? etwa dadurch, dass sie ewig, unvergänglich und nie schwindend ist, oder dadurch, dass sie dem Entstehen oder Vergehen anheimfällt?

Wenn sie dann sagen: Die Seele erwerbe die Tugenden dadurch, dass sie ewig und unvergänglich ist, so haben sie das, was sie bestreiten, schon zugestanden. Sagen sie aber: Die Seele erwirbt die Tugenden dadurch, dass sie dem Entstehen und Vergehen anheimfällt, so fragen wir weiter: Wer rief sie denn in's Sein, und aus welchem Grundstoff ward sie gebildet? Dann fragen wir sie in Betreff dessen, der sie hervorrief, ob der denn ewig oder dem Entstehen und Vergehen anheimfallend sei und so bis in's Endlose fort. Sagen sie aber: Der sei ewig und unvergänglich, so widersprechen sie ihrem Ausspruche, alle Dinge seien Körper.

Wir aber behaupten: Sind die Tugenden ewig, unvergänglich, so wie dies von den geometrischen Figuren gilt, so sind sie zweifelsohne keine Körper. Sind sie aber keine Körper, so ist auch nothwendig, dass das was ihnen zu Grunde liegt und das um sie Wissende (d. i. die Seele) unkörperlich sind.

nicht immerfort zu, so würde das Lebendige nicht als Mannichfaltiges Bestand haben.

Wenn nun diese Grundstoffe aufhören, und die Seele nichts davon findet, um es dem Leibe zuzuführen, so geht dabei das Lebendige zu Grunde und verdirbt. Somit sind denn die Mischungen nur Stoffursache für das Leben, die Seele aber ist Schaffursache.

Beweis hierfür ist, dass es einige Thiere ohne Blut und einige ohne Athem giebt, dagegen kann es durchaus nichts Lebendes geben, was ohne Seele wäre. Somit besteht denn die Seele nicht in etwas Körperlichem.

Ferner behaupten wir: Ist die Seele ein Körper, so müsste sie nothwendig den ganzen übrigen Körper durchdringen und sich mit ihm, nach Art der Körper so vermischen, wie sich ein Körper mit dem anderen verbindet. [35] Die Seele müsste den ganzen Körper deshalb durchdringen, damit alle Glieder von ihrer Kraft nehmen könnten. Wenn nun die Seele sich mit dem Körper so vermischte wie dies die Körper, einer mit dem andern, thun, so wäre die Seele nicht in der That Seele. Denn wenn von den Körpern einer dem anderen sich beimischt und vermengt, so bleibt keiner von ihnen in der That in seinem früheren Zustande, vielmehr sind beide in dem Dinge nur der Kraft (der Möglichkeit) nach. Deshalb würde die Seele, wenn sie sich dem Körper beimischte, nicht actuell, sondern nur potenziell Seele sein. Es würde ihr Wesen von ihr verloren sein, ebenso wie die Süsse vergeht, wenn sie sich mit Bitterkeit mischt.

Ist dem so und bleibt, wenn ein Körper sich mit dem anderen mischt, keiner von beiden in seinem Zustande, so bliebe ebenso die Seele, wenn sie sich mit dem Körper vermischte, nicht in ihrem früheren Zustande und wäre somit nicht Seele.

Wir behaupten ferner: Wenn ein Körper sich mit einem anderen mischt, so bedarf er eines grösseren Raumes als des früheren. Dies kann keiner leugnen noch wehren. Wenn aber die Seele zum Leibe kommt, so bedarf derselbe keines grösseren Raumes als früher, auch nimmt der Leib, wenn ihn die Seele

(ganzen) Körper Das gilt z. B. von der Süsse des Honigs. Die Süsse im Pfund davon ist gerade wie die Süsse im halben Pfund. Durch die Minderung der Quantität nimmt die Süsse nicht ab. Dagegen ist die Quantität von einem Pfund nicht der Quantität in einem halben Pfunde gleich.

Wenn nun die Süsse bei der Verringerung des Honig-Körpers sich nicht verringert, so ist die Süsse kein Körper. Dasselbe gilt von allen anderen Qualitäten.

Wir behaupten ferner: Wären die Kräfte Körper, so würden die starken Kräfte grosse [35] und die schwachen Kräfte kleine, geringe Körpermassen haben. Aber nun sehen wir oft, dass sie sich gerade dem entgegengesetzt verhalten; oft ist die Masse klein [34] und die Kraft stark.

Wenn dem so ist, so behaupten wir, wir dürfen nicht die Kraft mit der Grösse des Körpers, sondern nur mit etwas Anderem, das weder Masse noch Grösse hat, in Beziehung setzen. So behaupten wir denn: Wenn der Stoff aller Körper nur einer ist und derselbe nach ihrer Meinung irgend ein Körper ist, so bewirkt derselbe verschiedene Wirkungen durch die in ihm ruhenden Qualitäten. Jene aber verneinen, dass das, was in dem Stoffe liegt, nur schaffende Kräfte seien, die weder stofflich noch körperlich sind.

Behaupten jene, dass das Lebendige vergehe und nicht bleibe, wenn das Blut erkaltet und der letzte Athem ausgepresst wird, und begründen sie dies damit, dass, wenn die Seele eine andere Substanz als die des Blutes, des Athems und der übrigen Mischungen wäre, das was lebt, wenn auch der Körper derselben entbehrte, nicht sterben würde, da die Seele ja in etwas Anderem als in diesen Mischungen beruhe, so antworten wir:

Das was das Lebendige herstellt, sind nicht bloss Körpermischungen, sondern auch noch etwas Anderes als dies ist es, dessen das Lebendige zu seinem festen Bestand bedarf. Gerade dies dient dem Leibe als Stoff, das nimmt die Seele und bereitet es zur Form des Leibes, denn der Leib ist zerfliessend, und führte die Seele der Substanz des Leibes diese Mischungen

III. Buch.

Nachdem wir das, was nöthig war, voraufgestellt und über [34] Geist, Allseele, Vernunft- und Thierseele, über Wachstumsseele und die Natur gehandelt und der natürlichen Reihenfolge nach in dem Folgegang der Natur geredet, wollen wir jetzt klarstellen, was die Substanz der Seele ist.

Wir beginnen damit die Behauptung der Materialisten hervorzuheben, welche da irrthümlich meinen: „Die Seele sei die innige Harmonie des Leibes, und das zu Eins werden seiner Theile,“ und enthüllen wir die Schwäche ihres Beweises hierfür. Auch wird der schlechte Auslauf ihrer Lehre hervorgehoben. Denn sie übertragen die Kräfte des Geistigen auf den Körper und lassen dagegen die Seele und das Geistige von aller Kraft entblösst.

[33] Wir behaupten: Die Thaten der Körper finden nur durch Kräfte statt, die nicht körperlich sind. Diese Kräfte verrichten wunderbare Thaten. Beweis dafür ist, dass jeder Körper eine Quantität und Qualität hat. Die Quantität ist etwas Anderes als die Qualität. Nun ist es unmöglich, dass irgend ein Körper ohne Quantität bestehe. Dies geben die Materialisten zu. Kann aber kein Körper ohne Quantität sein, so ist es unzweifelhaft, dass die Qualität kein Körper ist. Denn wie wäre es möglich, dass die Qualität ein Körper sei, da sie nicht unter die Quantität fällt, während doch alle Körper der Quantität zufallen. Die Qualität ist somit kein Körper. Ist aber die Qualität kein Körper, so ist ihre Rede, dass alle Dinge Körper seien, nichtig.

Wir behaupten auch wie früher, dass kein Körper und keine Masse, wenn sie zerlegt oder irgend eine Menge davon genommen wird, in Betreff der Grösse und Quantität im früheren Zustande bleibe, dagegen bleiben ihre Qualitäten im früheren Zustande, ohne dass darin irgendwie eine Minderung eintritt. Denn die Qualität ist im Theil des Körpers gerade so wie im

Sie ist aber auch nicht im Leibe wie das Ganze in den Theilen, denn es wäre sehr falsch, zu behaupten, die Seele sei das Ganze, der Leib aber ihre Theile.

Auch ist die Seele nicht wie die Form in der Materie. Denn die Form verlässt nur bei ihrem Untergange den Stoff, doch gilt dies nicht von der Seele im Leibe, vielmehr verlässt sie den Leib, ohne unterzugehen, und ferner nimmt der Stoff die Form an, dagegen ist der Leib nicht vor der Seele. Denn die Seele ist es, die die Form in die Materie setzt, da sie es ist, die die Form dem Stoff einbildet. Sie ist es, die den Stoff zum Körper macht.

Wenn die Seele nun es ist, die dem Stoffe Form verleiht und ihn zum Körper bildet [32], so kann sie nothwendig nicht im Leibe so sein wie die Form am Stoff es ist. Denn die Ursache ist am Verursachten nicht wie das Prädicirte (die Eigenschaft): wo nicht, wäre die Ursache eine Wirkung des Verursachten, und das ist doch sehr falsch. Denn das Verursachte ist ja der Eindruck (Wirkung), die Ursache aber das Einwirkende. Die Ursache ist somit Eindruck machend und ist sie im Verursachten wie das Wirkende und Schaffende. Das Verursachte ist aber in der Ursache enthalten, wie das, was Einwirkung und Eindruck erleidet. Somit ist klar und deutlich, dass die Seele im Leibe nicht auf irgend eine der erwähnten Arten ist, wie wir dies mit vollständig genügenden Beweisen darthaten.

auch die Seele hinweg gehoben und würde auch sie verderben, ohne Bestand zu haben. So ist aber die Seele nicht beschaffen, vielmehr hat die Seele, wenn der Leib hinweg gehoben wird und verdirbt, besseren Bestand, sie tritt klarer hervor als damals, als sie noch im Leibe war.

Behauptet dann Jemand: Der Raum ist nur irgend eine Entfernung, aber nicht das äusserste Aussenblatt und ist somit die Seele im Leibe, wie wenn sie in irgend einer Entfernung wäre, so antworten wir: Wenn der Raum irgend eine Entfernung ist, so würde passender Weise folgen, dass die Seele im Leibe nicht wie Etwas im Raume wäre. Denn die Entfernung ist nur eine Leere. Nun ist der Leib aber keine Leere, sondern das, worin der Leib ist, ist eben die Leere. Dann ist die Seele also in dem Leeren, in welchem der Leib ist, nicht [31] aber in dem Leibe selbst, und das ist doch sehr falsch.

Auch ist die Seele nicht im Leibe wie das (Getragene) Prädicirte, denn das Prädicirte ist nur (ein Eindruck) eine Eigenschaft dessen, wovon es prädicirt wird, wie Farbe und Gestalt; beide sind nur Eigenschaften des sie tragenden Körpers (dessen wovon sie ausgesagt werden). Diese Eigenschaften verlassen die damit Behafteten (Träger) nur mit ihrem Verderben, die Seele aber verlässt den Körper ohne mit ihm zu verderben, oder mit dem Hinschwinden des Körpers ebenfalls hinzuschwinden. Somit ist die Seele im Leibe nicht wie der Theil im Ganzen, denn die Seele ist nicht ein Theil des Leibes.

Behauptet man dann, die Seele sei ein Theil von allem Leben, während dies im Leibe ist und zwar wie der Theil im Ganzen, so antworten wir, dass nothwendig die Seele, wenn sie im Leibe so ist wie der Theil im Ganzen entweder wie das Getränk im Trinkgefäss oder wie das Trinkgefäss selbst sein müsse. Nun haben wir schon behauptet, dass sie nicht so im Leibe wie der Trank im Trinkgefässe sein könne und dargethan, wie dies nicht der Fall sei. Sie ist aber auch nicht wie das Trinkgefäss selbst, denn das Ding kann nicht ein für sich selbst ursprünglich Gesetztes sein. Somit ist denn die Seele nicht im Leibe wie der Theil im Ganzen.

ja die Ursache des Raumes ist und das Verursachte nicht die Ursache, wohl aber die Ursache das Verursachte umfasst.

Wir behaupten: Die Seele ist nicht im Leibe wie Etwas in einem Gefäss ist, denn wäre dies bei ihr der Fall, würde der Leib nicht Seelbegabt sein. Denn wenn der Leib die Seele so umschlösse wie ein Gefäss seinen Inhalt, so würde nothwendig die Seele allmählig zum Körper hinzu kommen wie das Wasser ins Gefäss gelangt; auch würde ein Theil der Seele schwinden, wie der Theil des Wassers, den das Gefäss aufsaugt, verschwindet, und dies wäre denn doch sehr falsch. Somit ist, wie wir oben sagten, die Seele nicht im Leibe wie der Körper in dem Raume.

Denn der wahrhafte reine Raum ist kein Körper, vielmehr ein Nichtkörper. Ist aber der Raum unkörperlich [30], so ist auch die Seele kein Körper. Es bedarf die Seele des Raumes nicht und der Raum ist eben sie (die Seele). Denn das Ganze ist weiter als der Theil, ja es umschliesst jenen eng.

Sagt dann Jemand: Wir müssen nothwendig behaupten, dass die Seele im Leibe so sei wie das Ding im Raume, so antworten wir: Der Raum ist das äusserste Aussenblatt des Körpers, ist nun die Seele im Raume, so ist sie eben nur in diesem Aussenblatt und bliebe der übrige Theil des Leibes seelenlos. Das wäre aber sehr falsch.

Indirekt würde aus jener Behauptung, dass die Seele im Leibe so sei wie das Ding im Raume, noch anderes Schlechtes und Absurdes folgen.

Erstlich. Der Raum setzt zwar das in ihm Befindliche in Bewegung, nicht aber wird durch das Ding im Raume der Raum in Bewegung gesetzt. Wäre nun die Seele im Leibe wie das Ding im Raume, so wäre der Leib Ursache für die Bewegung der Seele. Dem ist aber nicht so, vielmehr ist die Seele Ursache für die Bewegung des Leibes. Ferner wird das Räumliche (Raum habende), wenn der Raum hinweg gehoben wird, selbst hinweg gehoben und kann es durchaus keinen Bestand haben. Wäre nun die Seele im Leibe wie das Ding im Raume, so würde, wenn der Körper hinweg gehoben würde und verdürbe,

sind, und würde der sinnlich wahrnehmende, sich bewegende Körper keine Veränderung erleiden. Das ist doch aber sehr falsch. Auch würde daraus indirekt folgen, dass wir nicht wissen können, wie die in den leiblichen Organen stattfindenden Thätigkeiten der Seele dort stattfinden können, da die Seelenkräfte ja nicht an einem Orte sind.

Wenn nun Jemand behauptet, dass ein Theil der Seelenkräfte, nämlich die, welche bestimmte Gliedmaassen haben, von denen aus sie hervortreten, örtlich wären, andere aber nicht, so antworten wir: Wenn dem so wäre, so würde die Seele nicht so sein, wie wir behaupteten, vielmehr würde ein Theil derselben in uns, der andere Theil aber nicht in uns sein, und dies wäre denn doch sehr falsch. Vielmehr behaupten wir kurz, es giebt durchaus keinen Theil unter den Theilen [29] der Seele, der örtlich (an einem Orte) wäre, die Seele sei innerhalb oder ausserhalb des Leibes.

Denn der Raum umgiebt und begrenzt eng das in ihm Enthaltene. Der Raum kann aber nur etwas Körperliches umschliessen, und alles was der Raum umschliesst und eng begrenzt ist ein Körper. Die Seele ist aber kein Körper, noch sind ihre Kräfte Körper (körperliche). Somit ist sie dann nicht in einem Körper, denn der Raum umschliesst nichts eng, das keinen Körper hat.

Wir behaupteten nur deshalb, dass die Seelenkräfte an bestimmten Stellen des Leibes seien, um damit zu bezeichnen, dass eine jede der Seelenkräfte ihr Werk von irgend einem Körpergliede aus kund thut, nicht aber, dass diese Kraft in diesem Gliede so, wie der Körper in einem Raum, enthalten sei, vielmehr ist sie nur dadurch in ihm, dass sie ihr Thun von ihm aus kund thut. Somit ist die Haltung (der Zustand) des Körpers in dem Raume eine andere als die, welche die Seele im Leibe hat.

Dies, weil das Ganze des Körpers nicht in dem Raume sein kann, in welchem der Theil ist, dagegen ist die Seele in ihrer Gesammtheit da, wo ihr Theil ist. Die Seele umschliesst den Raum, der Raum aber umschliesst nicht die Seele, da sie

dabei etwas erlitte, oder die Eindrücke der sinnlich wahrnehmbaren Dinge aufnähme. Gerade hierdurch erkennen diese Kräfte die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und unterscheiden sie sie mit einem Mal zugleich.

Man muss nun wissen, ob diese von uns erwähnten Kräfte und die übrigen Seelenkräfte einen bestimmten Ort im Leibe einnehmen oder sie durchaus keine Stätte haben.

Wir behaupten: Jede Seelenkraft hat eine bestimmte Stätte im Leibe, in welcher sie ist. Nicht, dass sie der Stätte bedürfe um fest zu bestehen, sondern sie bedarf derselben, um ihr Thun [28] von dieser Endstätte aus, die zur Annahme dieses Thuns wohl eingerichtet ist, kund zu thun. Die Seele aber ist es, welche dies Glied wohl geeignet macht, um diese ihre Wirkung anzunehmen, ja, sie verleiht dem Gliede die Haltung (Beschaffenheit) von der sie beabsichtigt, dass die Wirkung derselben an ihm zu Tage trete.

Somit gestaltet die Seele das Glied in der für die Aufnahme ihrer Kraft passenden Haltung, und macht ihre Kraft von diesem Gliede aus offenbar. Es unterscheiden sich demnach die Kräfte der Seele nur je nach der verschiedenen Beschaffenheit jener Glieder, doch hat die Seele nicht verschiedene Kräfte, auch ist sie nicht aus diesen zusammengesetzt, sondern sie ist einfach, mit Einer Kraft begabt, sie verleiht den Leibern die Kräfte fortwährend als Gabe, weil sie in ihnen in einer einfachen, nicht in einer zusammengesetzten Weise ist.

Da nun aber die Seele den Leibern die Kräfte verleiht, so werden diese Kräfte ihr zugeschrieben, denn sie ist ja ihre Ursache und kann man die Eigenschaften des Verursachten (der Wirkung) noch mehr der Ursache, als dem Verursachten zuschreiben, besonders, wenn dieselben erhaben sind, und mehr der Ursache als dem Verursachten entsprechen.

Wir kehren nun zu unserem Thema zurück und behaupten: Wenn eine jede Seelenkraft nicht an einem bestimmten Ort im Leibe wäre, sie vielmehr allesamt an einem Nichtort (nicht örtlich) wären, so würde durchaus kein Unterschied zwischen ihnen stattfinden, noch ob sie innerhalb oder ausserhalb des Leibes

seele, die in der Leber sitzt, sowie der in dem Herzen liegenden Kraft, das ist dem Zorn, sie sind weniger theilbar. Diese Kräfte sind nämlich nicht wie die Sinneskräfte, sondern von anderer Art. Denn die Sinneskräfte kommen erst nach dieser Kraft und sind sie deshalb körperlicher (stehen unter dieser).

Der Beweis dafür [27], dass die Kraft der pflanzlichen, d. i. der Wachsthum- und Begehrseele nicht so körperlich ist, liegt darin, dass sie ihre Wirkungen nicht mit Körperorganen verrichtet, denn das Organ würde sie hindern im ganzen Körper ihre Wirkungen zu verrichten und zwischen ihm und diese Wirkungen treten.

Somit ist denn klar, dass die Seelenkraft, welche die Theilung annimmt, eine andere ist als die, welche sie nicht annimmt. Diese Kräfte vermischen sich auch nicht, noch werden sie eine, vielmehr bleibt jede einzelne derselben in ihrem Zustande bestehen, ohne dass eine mit der andern sich verbände. Demnach zerfällt die Kraft der Seele in zwei Arten, in eine Art, die sich mit der Theilung des Körpers, so wie die Wachsthum- und Begehrseele theilen lässt, die beide durch den ganzen Körper der Pflanzen hingebreitet sind, und die, welche sich mit der Theilung des Körpers theilen lässt. Beide umfasst dann eine andere, bleibendere und erhabenere, höhere Kraft.

Dann ist es möglich, dass die Kraft der Seele, welche sich mit der Theilung des Körpers theilen lässt, eine untheilbare werde durch die darüber stehende untheilbare Kraft, denn diese ist stärker als die Kräfte, die sich theilen lassen.

Als Beispiel hierfür dienen die Sinne, sie sind ja Seelenkräfte, welche sich mit der Theilung der Körperorgane theilen lassen. Sie werden aber alle umfasst von einer Kraft, die stärker ist als die Sinne. Diese Kraft steigt auf sie (die Körper) mittelst der Sinne herab. Sie ist eine Kraft, die sich nicht theilen lässt, denn sie verrichtet ihr Thun deshalb, weil sie so sehr geistig ist, nicht durch ein Organ. Deshalb laufen auch alle Sinne bei ihr aus, so dass sie das, was die Sinne ihr zu bringen, erkennt und zugleich unterscheidet, ohne dass sie

der Denkseele, oder den Theil des Körpers, in welchem die Begehrkraft, und den Theil, in welchem die Zornkraft liegt.

Die Seele nimmt somit die Theilung in einem Accidens, aber nicht in ihrem Wesen an, d. h. es lässt sich der Körper, in dem sie ist, theilen, sie selbst aber nimmt durchaus die Theilung nicht an.

Behaupten wir somit: „Die Seele nimmt die Theilung an.“ so sprechen wir dies nur in einer bezogenen (relativen) accidentellen Weise aus, denn sie lässt sich nur dann theilen, [26] wenn sie in den Körpern ist.

Denn wenn wir sehen, dass die Natur der Körper, um lebendig zu sein, der Seele bedürfe, und dass der Körper deshalb der Seele bedürfe, damit sie sich über alle seine Theile verbreite, so behaupten wir: „Die Seele ist theilbar“. Damit bezeichnen wir, dass die Seele in jedem der Körpertheile sei, denn sie lässt sich wie der Körper theilen.

Einen Beweis, dass dem so sei, liefern die Glieder des Leibes. Denn jedes Glied des Körpers ist nur dann fortwährend sinnlich wahrnehmend, wenn die Kraft der Seele in ihm ist. Ist aber die Kraft der sinnlich wahrnehmenden Seele in allen mit Wahrnehmung begabten Gliedern, so sagt man von dieser Kraft, sie lasse sich mit den Gliedern, in welchen sie ist, theilen.

Wenn nun auch die Seelenkraft durch alle Glieder hingestreut ist, so ist sie doch in einem jeden vollständig, vollkommen, und nicht mit den Gliedern theilbar, vielmehr lässt sie sich nur, so wie wir dies öfters beschrieben, mit der Theilung der Glieder theilen.

Behauptet nun Jemand: Die Seele lässt sich allein beim Tastsinne nicht theilen, jedoch sei dies bei den andern Sinnen der Fall, so antworten wir: Die Seele ist theilbar, sowohl beim Tastsinn als bei den übrigen Sinnen, denn diese sind ja Leiber (Leibestheile) und die Seele ist in den Leibern und nimmt somit die Seele an der Theilbarkeit aller Sinne nothwendig in der oben von uns erwähnten Weise theil, nur ist sie weniger beim Tastsinn als bei den übrigen Sinnen theilbar.

Dasselbe gilt von der Kraft der Wachsthum- und Begehr-

Es ist sehr schlecht zu behaupten: Die Seele nehme, während sie in der Hochwelt ist, die Eindrücke dieser Welt an. Denn wenn sie diese Eindrücke annähme, so könnte sie sie nur [25] mit der Vorstellung annehmen; stellte sie sich dieselben aber vor, so würde sie sich, wie wir oben sagten, denselben verähnlichen. Die Seele aber verähnlicht sich durchaus keinem der Eindrücke dieser Welt, wenn sie in der geistigen Hochwelt ist, denn dann würde sich nothwendig für sie ergeben, dass sie bei ihrem Sein in der Hochwelt gerade so wäre, wie sie in der Niederwelt ist, und das ist sehr schlecht.

Somit ist denn die Qualität der Seele und ihr Zustand bei ihrem Hingang zur Geistwelt und ihrer Rückkehr dahin klar und deutlich; auch dass sie der Erinnerung an die sinnlichen, vergänglichen, niedrigen Dinge nicht bedarf, auch ist durch genügende Ansichten und hinlängliche Analogie der Zustand des Geistes, wie derselbe Erinnerung und Vorstellung hegt, klar; auch haben wir, soweit wir dies konnten und vermochten, kurz dargethan, ob derselbe der Vorstellung, der Erkenntniss und der erkannten und vorgestellten Dinge bedarf.

Die verschiedenen Eigenschaften und Namen der Seele.

Wir wollen jetzt die Ursache darthun, weshalb verschiedene Namen der Seele zufallen und ihr somit das nothwendig zukommt, was dem im Wesen Theil- und Zerlegbaren zufällt.

Wir müssen zunächst wissen, ob sich die Seele theilen lässt oder nicht. Dann aber, wenn sie sich theilen lässt, ob dies in ihrem Wesen oder in einem Accidens statt hat. Ebenso gilt, wenn sie sich nicht theilen lässt, die Frage, ob die Untheilbarkeit auf ihrem Wesen oder auf einem Accidens beruht.

Wir behaupten nun, dass die Seele sich in einem Accidens theilen lässt. Sie nimmt nämlich dann, wenn sie im Körper ist, die Theilung bei der Theilung des Körpers an, wie man ja sagt: der denkende Theil ist ein anderer als der thierische, und ihr Begehrtheil ist ein anderer als ihr Zorntheil. Wir bezeichnen mit „Theil von ihr“ den Theil des Körpers, in dem die Kraft

vollständiger Weise. Denn erkannte er sie vollständig, so stünde er über ihr und wäre er Ursache derselben. Es ist aber absurd, dass Etwas über seiner Ursache stehe und Ursache seiner eigenen Ursache sei.

Dann wäre ja das Verursachte Ursache seiner Ursache und wäre die Ursache verursacht von ihrem Verursachten, d. i. ihrer eigenen Wirkung. Das ist ja aber sehr schlecht.

Der Geist erkennt, wie wir vorher erwähnten, die unter ihm stehenden Dinge nicht. Er braucht sie auch nicht erst zu erkennen, denn sie sind in ihm und er ist ihre Ursache.

Dies Nichtwissen des Geistes ist nicht ein Nichtvorhandensein der Erkenntniss, sondern vielmehr die höchste Erkenntniss. Denn er erkennt die Dinge nicht etwa so, wie diese sich selbst erkennen, sondern darüber hinaus, in erhabenerer und höherer Weise, da er ihre Ursache ist. Somit ist die Selbsterkenntniss der Dinge gegen die des Geistes gehalten eine Thorheit, denn sie ist weder eine richtige noch eine vollständige Erkenntniss. Deshalb sagten wir, der Geist wisse die Dinge unter ihm nicht und meinen damit, dass er die Dinge unter ihm vollständig erkenne, und nicht wie diese sich selbst erkennen. — Er braucht sie nicht zu erkennen, denn er ist ihre Ursache und sie sind allesammt seine Verursachten (Wirkungen), und da sie in ihm sind, so bedarf er ihrer Erkenntniss nicht.

Dasselbe gilt von der Seele, sie weiss das von ihr Verursachte in der von uns oben erwähnten Art nicht, sie bedarf auch der Erkenntniss irgend eines dieser Dinge nicht, sie bedarf vielmehr nur der Erkenntniss des Geistes und der ersten Ursache, denn beide stehen über ihr.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserer Frage zurück und behaupten: Wenn die Seele diese Welt verlässt und in die geistige Hochwelt geht, erinnert sie sich an nichts von dem, was sie hier wusste (an Wissen erwarb), besonders nicht, wenn das Wissen, welches sie sich erwarb, ein niedriges ist. Vielmehr begehrt sie alle Dinge, die sie in dieser Welt erfasste, zu verschmähen. Auch wird sie nicht dazu gedrängt, dort die Eindrücke anzunehmen, die sie hier empfing.

nach dem Urreinen, Urguten sehnt. Das Urgute kommt ihr aber nur mittelst des Geistes zu, ja vielmehr ist es dieses, das zu ihr kommt, denn das reine Urgute wird von Nichts umfasst, auch kann nichts es umhüllen oder hindern dahin zu wandeln, wohin es will. Will es zur Seele, so kommt es zu ihr und hindert es nichts daran, weder etwas Körperliches noch etwas Geistiges. Bisweilen kommt dieses Urgute zu einem andern, mittelst des demselben nahe liegenden.

Wenn sich die Seele aber nach dem Urguten nicht sehnt, sondern auf die Niederwelt blickt und sich nach etwas in dieser sehnt, so ist sie in diesem Ding, je nachdem sie seiner gedenkt oder es sich vorstellt. Die Seele ist sonach nur dann mit Erinnerung begabt, wenn sie sich nach dieser Welt sehnt. Sie sehnt sich aber erst danach, wenn sie eine Vorstellung davon hegt, und haben wir öfters hervorgehoben, dass die Vorstellung eben Erinnerung sei.

Entgegnet nun Jemand: Wenn die Seele diese Welt, bevor sie in dieselbe niederstieg, sich vorstellte, so müsste sie denn auch sich dieselbe vorstellen, nachdem sie aus ihr herausgegangen und in die Hochwelt gestiegen ist. Wenn sie sich dieselbe aber vorstellt, so muss sie sich derselben erinnern. Ihr aber habt behauptet, dass sie, wenn sie in der Geistwelt ist, sich durchaus an nichts von dieser Welt erinnere; so antworten wir: Wenn auch die Seele sich diese Welt, bevor sie in ihr war, vorstellte, so war diese ihre Vorstellung eine geistige. Dies war zwar nur ein Nichtwissen und keine Erkenntniss, jedoch steht dies Nichtwissen höher als alle Erkenntniss, denn der Geist weiss das, was über ihm steht, zwar nicht, jedoch ist dies ein Nichtwissen, welches höher ist als das Wissen. Gedenkt nun die Seele der dortigen Dinge, so steigt sie nicht hierher herab, denn die Erinnerung an diese erhabenen Dinge hindert sie, hierher sich hernieder zu lassen. Gedenkt sie aber der Niederwelt, steigt sie von der erhabenen Welt zwar herab, doch [24] geschieht dies nur allmählig.

Denn der Geist kennt weder seine über ihm stehende Ursache, d. i. die fernste, erste Ursache, noch erkennt er sie in

Geist zwei, nicht eins seien. Dann blickt sie auf diese Welt und wirft ihr Auge auf etwas von den Dingen ausserhalb des Geistes. Dann gewinnt sie die Erinnerung und wird Erinnerungsbegabt.

Gedenkt sie dann der dortigen Dinge, so sinkt sie nicht hierher herab, gedenkt sie aber dieser Niederwelt, so sinkt sie von jener erhabenen Hochwelt nieder. Wenn sie aber zu den Himmelskörpern herab sinkt und dort bleibt, so gedenkt sie dort nur der Himmelskörper und wird ihnen ähnlich (assimilirt sich ihnen). Ebenso wird sie, wenn sie dann zu dieser Erdenwelt herabsteigt, derselben ähnlich und gedenkt sie nur ihrer. Denn wenn die Seele an etwas sich erinnert, so wird sie dem, dessen sie gedenkt, ähnlich, denn die Erinnerung ist entweder ein geistiges Erfassen oder nur eine Vorstellung. Die Vorstellung hat aber kein in einem Zustand festbestehendes Wesen, sie theilt vielmehr den Zustand der Dinge, die sie erblickt, dieselben seien irdisch oder himmlisch. Sie ist dem, was sie von irdischen und himmlischen Dingen gesehen, gemäss, sie verwandelt sich nach dem Maasse derselben und wird ihres gleichen.

Die Vorstellung verähnlicht sich aber nur deshalb den irdischen und himmlischen Dingen, weil diese allesammt in ihr sind. Nur sind sie in ihr in einer zweiten, und nicht in einer ersten Art (nicht ursprünglich).

Deshalb kann sich die Vorstellung nicht vollständig den irdischen und himmlischen Dingen verähnlichen. Die Vorstellung kann sich aber deshalb nicht vollständig den Formen der Dinge verähnlichen, weil sie ein Mittelding, ein zwischen den Geist und die sinnliche Wahrnehmung Gesetztes ist. So neigt sie sich denn beiden zusammen zu und bewahrt nicht das eine von beiden ohne das andere sicher, auch ist sie mit dem einen nie allein ohne das andere beschäftigt. Somit ist klar, dass die Seele, wenn sie sich an eins der Dinge erinnert, sie sich demselben verähnlicht und so wie jenes wird, das Ding sei erhaben oder niedrig.

[23] Wir wollen jetzt zu unserem Thema zurückkehren und behaupten, dass die Seele, wenn sie in der Hochwelt ist, sich

von sich aus zu den Dingen hin, so ist, welche der beiden Bewegungen er auch immer ausführe, dieselbedoch einehöchst gleichmässige und keine [21] Schwankung darin. Die höchst gleichmässige Bewegung ist aber beinah gleich Ruhe. Diese Bewegung ist aber keine Wandlung, sie steht von ihrem Wesen nicht ab und weicht nimmer von ihrem Zustande.

Ist dem nun so und bewegt sich der Geist in dieser Weise, so ist er unwandelbar, fest bestehend, ruhend, wie wir dies auch behaupteten. Wenn der Geist seinen Blick auf sein Wesen und auf die Dinge wirft, so bewegt er sich nicht, denn in ihm sind ja alle Dinge. Die Dinge und er sind eins, wie wir dies öfter darstellten.

In Betreff der Seele gilt aber, dass wenn sie in der Geistwelt ist, sie sich ebenfalls nicht wandelt. Denn sie ist dort lauter, rein, nichts vom Körperlichen mischt sich ihr bei, sie kennt somit die Dinge, die ausser ihr sind, in rechter Weise. Dies, weil die Seele, wenn sie in der Geistwelt ist, mit dem Geist zu eins wird und zwischen ihr und dem Geist durchaus nichts Vermittelndes liegt.

Dasselbe gilt, wenn die Seele aus dieser Welt herausgeht und in jener Hochwelt ist. Sie wandelt dann zum Geist hin und hängt sich eng ihm an; thut sie dies, so wird sie eins mit ihm, ohne ihr Wesen dabei zu verlieren, vielmehr wird sie klarer, lauterer und reiner, denn sie und der Geist sind dann Eins oder zwar zwei, jedoch nur wie Art und Art (unter einer Gattung).

Ist die Seele aber in diesem Zustande, so nimmt sie in keiner Weise eine Wandelung an, sondern sie ist unwandelbar in ihrer Welt, denn sie kennt ihr Wesen, und weiss, dass sie ihr Wesen in einer solchen Weise erkenne, dass zwischen beiden keine Trennung ist. Sie ist aber nur so, weil sie zum Denkenden und Gedachten (geistigend und gegeistigt) geworden. Dies hat stattgefunden, weil sie sich so sehr dem Geist verbunden und so zu Eins geworden, dass sie und er gleichsam ein Ding geworden sind.

Wenn die Seele vom Geist aber lässt und sich weigert mit ihm sich so zu verbinden, dass sie und er Eins wird, so sehnt sie sich [22], für sich allein zu bestehen und will, dass sie und der

seinen Blick auf die Dinge, ist er aber auch nur ein wenig davon frei, so wirft er seinen Blick nur auf sein Wesen. Somit wandelt sich und neigt sich der Geist von Zustand zu Zustand nur in der von uns erwähnten Weise.

[20] Die Seele dagegen wandelt sich, wenn sie das Wissen der Dinge erstrebt. Denn sie wirft ja wegen ihrer sich neigenden (schwankenden) Bewegung ihren Blick auf alle Dinge. Mit der Seele verhält es sich aber nur deshalb so, weil sie an den Rand (Horizont) der Geistwelt gestellt ist. Sie hat aber nur deshalb eine schwankende Bewegung, weil sie, wenn sie etwas wissen will, ihren Blick darauf wirft und dann zu ihrem Wesen zurückkehrt. Sie ward mit Bewegung begabt, weil sie sich nur auf etwas Ruhendes, Feststehendes, sich nicht Bewegendes d. i. den Geist hin bewegt.

Da nun der Geist feststehend, Stand haltend, unbeweglich, die Seele aber unbeständig ist, so muss die Seele eine sich bewegende sein; wo nicht, so wäre Seele und Geist eins. und dasselbe gälte von den übrigen Dingen. Denn wenn etwas auf etwas Ruhendes bezogen wird, so ist das Bezogene sich bewegend, wo nicht, so wäre das Bezogene und der Träger der Beziehung eins, was ja absurd ist. Nur muss man wissen, dass wenn die Seele in der Geistwelt ist, ihre Bewegung mehr dem Gleichmaass als der Schwankung zugethan ist. Ist sie aber in der Niederwelt, so ist ihre Bewegung mehr der Schwankung als dem Gleichmaasse zugeneigt.

Behauptet nun Jemand: Der Geist bewege sich ebenfalls, nur bewege er sich von sich aus zu sich hin, bewege er sich aber zweifellos, so verwandele er sich auch zweifellos; so antworten wir: Der Geist bewegt sich nur, wenn er seine Ursache, und dies ist die erste Ursache, erkennen will. Er bewegt sich zwar, doch wenn er dies auch thut, so bewegt er sich doch nur ganz gleichmässig. Ist nun Jemand hartnäckig und sagt er: Der Geist bewege sich auch wenn er die Dinge erfasst, denn er werfe seinen Blick auf die Dinge und dieser Blickwurf sei irgendeine Bewegung, so antworten wir: Wenn sich nun auch der Geist bewegt, sei es von sich aus zu sich hin oder

ist (d. h. an sich), schon der Kraft, nicht erst der That nach. Es kann somit der Geist nur dann schon an sich der Kraft nach sein, wenn er seinen Blick nicht auf das, was er wissen will, zu werfen braucht, denn dann wäre er an sich erst der That nach.

Stellt jemand folgende Behauptung auf: Wenn der Geist weder ein Wissen erstrebt, noch einen Blick auf irgend etwas wirft [19], so muss er nothwendig leer und eines jeden Dinges baar sein, und das ist absurd, denn es gehört zum Wesen des Geistes, dass er immerfort denkt (geistig schafft); thut er dies aber, so muss er nothwendig stets seinen Blick auf die Dinge werfen, und wäre er somit an sich nimmer der That nach, das wäre aber sehr falsch; so antworten wir: Der Geist ist eben alle Dinge, wie wir dies öfter behaupteten, somit erfasst sein Wesen alle Dinge geistig (geistigt alle Dinge). Wenn dem so ist, so behaupten wir, dass wenn der Geist sein Wesen sieht, so sieht er auch alle Dinge, dann ist er auch an sich in der That, denn er wirft seinen Blick nur auf sein Wesen, nicht aber auf etwas anderes. Somit umfasst er alle Dinge ausser ihm. Wenn er also seinen Blick auf die Dinge wirft, von denen er umschlossen ist, so ist er an sich schon der Kraft und nicht erst der That nach. Wie wir dies öfter behaupteten.

Behauptet nun Jemand: Wenn der Geist seinen Blick einmal auf sein Wesen und ein andermal auf die Dinge wirft und besteht eben darin sein Thun, so muss er dem zu Folge wandelbar sein, so haben wir schon im Voraufgehenden gesagt, dass der Geist durchaus sich in keiner Weise irgendwie verwandle, und fügen nun hinzu: Wenn er auch seinen Blick einmal auf sein Wesen und ein andermal auf die Dinge wirft, so thut er dies nur an verschiedenen Stätten. Ist nämlich der Geist in seiner Geistwelt, so wirft er seinen Blick auf Nichts ausser ihm, sondern nur auf sein Wesen: ist er aber nicht in seiner Welt, d. h. ist er in der Sinnenwelt, so wirft er einmal seinen Blick auf die Dinge, ein andermal aber nur auf sein Wesen. Dies geschieht je nach dem Zustande des Leibes, in welchem er vermittelt der Seele ist. Ist er sehr mit dem Leibe vermischt, so wirft er

nicht aber in einer Art von Zeit. Denn der Blick sieht Wurzel, Zweig und das zwischen ihnen auf einmal, somit erkennt der Blick den Anfang des Baumes und sein Ende in der Anordnung, nicht in der Zeit, sowie wir dies behaupteten [18]. Wenn aber der Blick so erkennt, so ist's passend, dass auch der Geist Anfang und Ende von Etwas anordnungsweise, aber nicht zeitweise erfasst. Das aber, dessen Anfang und Ende anordnungs- und nicht zeitweise gewusst wird, das wird ganz und gar mit einem Mal zugleich erkannt.

Fragt nun Jemand: Wenn die Seele Etwas es sei einfach oder zusammengesetzt, mit vielen Hüllen, auf einmal weiss, wie kann sie dann viele Kräfte haben, von denen ein Theil zuerst und ein anderer Theil zuletzt wirkt? so antworten wir: Die Kraft der Seele ist eine einfache, nur in dem Andern (worauf sie wirkt) wird sie zu vielen, nicht aber im Wesen der Seele. Als Beweis dafür, dass ihre Kräfte eben nur eine einfache Kraft sei, dient ihr Thun, denn dies ist auch nur eins. Somit thut die Seele, wenn sie auch ihre Thaten als viele verrichtet, sie doch alle zusammen zugleich. Ihr Thun wird zu einem vielfachen und es theilt sich nur an den Dingen, die das Wirken der Seele annehmen. Denn da dieselben leiblich und sich bewegend sind, so sind sie nicht stark genug, um alle Einwirkungen der Seele zugleich anzunehmen, vielmehr nehmen sie solche in einer sich bewegendem Weise an. Es liegt somit die Vielheit ihrer Einwirkungen in den Dingen nicht in der Seele.

Vom Geist (dagegen) behaupten wir, dass er in einem und demselben Zustande stehen bleibt und nicht von Ding zu Ding übergeht, er braucht, wenn er etwas erkennt (d. i. etwas zum Gegenstand seines Wissens macht) nicht erst zu seinem Wesen zurückzukehren, vielmehr ist er festbestehenden, in einem Zustand und Thun verbleibenden, Wesens. Denn das, was er wissen will, ist gleichsam sein eigener Stoff, denn er formte sich ja in der Form des Gewussten und Betrachteten. Formte sich aber der Geist in der Form des Gewussten und Betrachteten, ward er wie dasselbe der That nach. Wenn aber der Geist wie das Gewusste in der That schon war, so ist er auch das, was er

vieles? Durchaus nichts hindert sie daran, denn sie ist einfach und hat ein einfaches Wissen, sie weiss ein Ding, es sei einfach oder zusammengesetzt, auf einmal, sowie der Blick dies thut. Denn er sieht das ganze Gesicht auf einmal, obwohl das Gesicht etwas aus vielen Theilen Zusammengesetztes ist. Der Blick aber erfasst es, während er doch einer, und nicht ein Vieles ist. So ist's auch mit der Seele [17]. Sieht sie etwas aus vielen Theilen Zusammengesetztes, so weiss sie das Ganze zugleich mit einem Mal, nicht etwa Theil auf Theil. Sie weiss aber das Zusammengesetzte zugleich mit einem Mal, denn sie weiss es zeitlos. Sie weiss aber nur deshalb das Zusammengesetzte plötzlich und zeitlos. weil sie über der Zeit steht; sie steht über der Zeit, weil sie ja eine Ursache für die Zeit ist.

Spricht nun Jemand, was meint ihr damit, dass ihr sagt: Theilt nicht die Seele, wenn sie die Dinge zu theilen und zu zerlegen beginnt, das eine nach dem andern und weiss sie dann nicht, dass solches ein Erstes und ein Letztes habe? Weiss sie dies aber in dieser Weise, so weiss sie es nicht auf einmal; so antworten wir: Wenn die Seele Etwas theilen oder zerlegen will, so thut sie dies nur im Geiste, nicht in der Vorstellung. Geschieht aber die Theilung im Geiste, so ist eine solche nicht etwas von einander Getrenntes, sondern viel mehr eins, als wenn sie in der Vorstellung und den Sinnen stattfindet. Denn der Geist theilt etwas zeitlos und das Einfache hat weder Anfang noch Ende, viel mehr ist es Erstes ganz und gar. Denn ihr Erstes erfasst auch zugleich ihr Letztes, auch liegt nicht zwischen dem Anfang der Theilung und ihrem Ende, vermittelt ihres Anfanges und Endes eine Zeit.

Fragt nun Jemand: Weiss denn nicht die Seele, wenn sie Etwas theilt, dass etwas von ihm als Anfang und etwas anderes davon als Ende dient? so antworten wir: Jawohl. Jedoch weiss sie dies nicht in einer zeitlichen Weise, sondern nur in der Weise der Zerlegung und Anordnung. Beweis hierfür ist der Blick. Sieht der einen Baum, so sieht er ihn von seiner Wurzel bis zum Zweig auf einmal. Dann kennt er die Wurzel als vor dem Zweig in einer gewissen Anordnung und Zerlegung,

schauen. Sie hat aber deshalb kein Begehren es festzuhalten, weil es ein wandelbares Wissen ist, welches an einer wandelbaren Substanz statt hat. Es ist aber nicht Sache der Seele das Wandelbare fest und sicher zu behalten. Nun giebt's in der Hochwelt weder eine wandelbare Substanz noch ein wandelbares Wissen. Da die Dinge dort deutlich, klar, festbestehend, ewig und immer in demselben Zustand sind, hat auch die Seele kein Bedürfniss sich an etwas zu erinnern, vielmehr sieht sie die Dinge immerfort so, wie wir es beschrieben haben.

Wir behaupten: Alles Wissen, das in der, nur der Ewigkeit anheimfallenden, Hochwelt stattfindet, fällt nicht in die Zeit (ist nicht zeitlich). Denn die Dinge jener Welt entstanden zeitlos [16], und deshalb ist auch die Seele nicht zeitlich entstanden. Deshalb weiss die Seele auch die Dinge, über die sie hier nachdachte, zeitlos und bedarf sie nicht sich ihrer zu erinnern, da sie wie etwas bei ihr gegenwärtig sind. So sind die Hoch- und die Niederdinge der Seele gegenwärtig und weichen von ihr nicht, wenn sie in der Hochwelt ist. Den Beweis hierfür liefert das Gewusste. Dies geht hier nicht von Ding zu Ding, noch wandelt es sich von Zustand zu Zustand, auch nimmt es nicht die Theilung von den Gattungen zu den Formen, d. h. von den Arten zu den Individuen, noch die von den Formen zu den Gattungen und Allheiten aufsteigend an. Ist aber das Gewusste in der Hochwelt nicht derartig, so ist es ganz und gar gegenwärtig; die Seele hat kein Bedürfniss sich derselben zu erinnern, denn sie sieht es mit den Augen.

Sagt nun Jemand: „Wir geben Euch dies zwar vom Geist zu, nämlich, dass alle Dinge in ihm der That nach (wirklich) zugleich seien; deshalb bedarf er auch der Erinnerung von irgend etwas nicht, denn sie sind bei und in ihm, jedoch geben wir dies nicht von der Seele zu, denn alle Dinge sind in der Seele, nicht in der That zugleich, sondern nur eins nach dem andern. Verhält es sich aber so mit der Seele, so bedarf sie der Erinnerung, sie sei in dieser oder in der Hochwelt“; so fragen wir: Was hindert denn die Seele in der Hochwelt, dass sie das Gewusste mit einem Male wisse, dasselbe sei eins oder

II. Buch.

Seele und Geist.

Fragt jemand, was redet und wessen gedenkt denn die Seele, wenn sie zur Geistwelt zurückgekehrt und bei jenen geistigen Substanzen ist, so antworten wir: Wenn die Seele in der Geiststätte ist, spricht, meint und denkt sie nur das, was für diese erhabene Welt passt. Nur ist zu bemerken, dass es dort nichts giebt, was sie zwänge zu denken und zu reden: denn sie hat ja die dortigen Dinge [15] stets vor Augen, so bedarf sie denn weder des Worts noch des Denkens. Solches Thun entspräche nicht jener, sondern nur dieser Welt.

Fragt man dann: Gedenkt sie dort des Zustands, worin sie sich in dieser Niederwelt befand, so antworten wir, sie erinnert sich an nichts, worüber sie hier nachgedacht noch spricht sie etwas von dem aus was sie hier geredet oder worüber sie hier philosophirt hat. Als Beweis dafür, dass sie so sei, dient ihr Sein in dieser Welt. Denn wenn sie rein und lauter ist, beliebt es ihr nicht hier auf diese Welt oder auf etwas in ihr zu blicken, noch erinnert sie sich dann an das, was sie in vergangner Zeit gesehn. Sie wirft vielmehr immerfort ihren Blick auf die Hochwelt; sie blickt stets auf sie, erstrebt sie und gedenkt nur ihrer. Alles was sie that und jede Erkenntniss, die sie erwarb, bringt sie dann nur mit jener Welt in Beziehung. Alles Wissen aber, das sie von jener erhabnen Welt erwarb, weicht nimmer von ihr, so dass sie sich dessen später erinnern müsste, vielmehr ist dies in ihrem Geist stets wiedergegeben und dauernd. Sie braucht sich also dessen nicht zu erinnern, da es fortwährend vor ihr unwandelbar ist. Vielmehr ist nur das Wissen, das sie in dieser Welt hegt, wandelbar, so dass sie der Erinnerung desselben bedarf. Denn sie begehrt weder es festzuhalten, noch will sie es fortwährend

anmuthig; jedoch geschah diese That desselben nur durch die Vermittlung des Geistes und der Seele. Darauf sagt er: Die wahre Urwesenheit ist's, welche zuerst auf den Geist, dann erst auf die Seele, endlich auf die Naturdinge das Leben ausströmte. Dies ist der Schöpfer, das reine Gute.

Wie schön und richtig beschreibt der Philosoph den gepriesenen Schöpfer, wenn er sagt, er sei der Schöpfer des Geistes, der Seele, der Natur und aller Dinge. Nur darf der, welcher dies Wort des Philosophen vernimmt, darüber nicht Betrachtungen und Vorstellungen anstellen, als ob derselbe behauptete, Gott hätte die Schöpfung in einer Zeit hervorgerufen. Wenn man solche Vorstellungen aus dem Wort und der Rede des Philosophen hegt, so ist zu bedenken, dass der Philosoph nur um der Gewohnheit der Alten zu folgen, sich so ausdrückte. Denn die Alten waren dazu gezwungen, der Zeit beim Hervorgehen der Schöpfung zu gedenken, weil sie das Sein der Dinge beschreiben wollten. So waren sie denn auch gezwungen, die Zeit bei ihrer Beschreibung von dem Sein, sowie bei der Beschreibung der Schöpfung, die durchaus nicht zeitlich war, einzuführen, um zwischen den erhabnen ersten Ursachen und den niederen zweiten Ursachen zu unterscheiden. Denn, wenn Jemand [14] die Ursache erklären und darthun will, ist er gezwungen, der Zeit zu gedenken; denn nothwendig muss ja die Ursache vor dem Verursachten sein. Dann aber stellt man es sich so vor, dass das Vorhersein eben die Zeit sei und dass ein jeder Schaffende sein Werk in einer Zeit verrichte. Dem ist aber nicht so. Wir meinen, nicht jeder Schaffende schafft sein Werk in einer Zeit, auch ist nicht eine jede Ursache zeitlich vor dem von ihr Verursachten. Will man nun wissen, ob irgend ein Thun zeitlich ist oder nicht, so blicke man auf seinen Schaffer. Steht der unter der Zeit, so fällt auch ohne Zweifel sein Werk der Zeit anheim. Denn ist die Ursache zeitlich, ist auch das Verursachte zeitlich. So zeigen denn Schaffer und Ursach die Natur des Geschaffenen und Verursachten an, ob es nämlich unter die Zeit oder nicht unter dieselbe falle.

So machte er denn einen Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Geist, zwischen der Natur der Wesenheiten und den sinnlichen Dingen. Er setzte die (den Sinnen) verborgenen Wesenheiten als ewige, die nimmer von ihrem Zustand wichen, die sinnlichen Dinge aber als vergängliche und dem Entstehn und Vergehn anheimfallende.

Nachdem er diese Unterscheidung vollendet, beginnt er von Neuem und sagt, dass der Grund der verborgenen, körperlosen Wesenheiten und der sinnlich wahrnehmbaren, mit Körpern begabten Dinge eine und dieselbe sei. Dies sei die wahre Urwesenheit. Darunter verstehen wir den Schöpfer, den Schaffer gepriesenen Namens.

Dann sagt er: Der Urschöpfer, der ja die Ursache sowohl der geistigen, ewigen Wesenheiten als die der sinnlichen, vergänglichen ist, ist das reine Gute, das Gute, von dem gilt, dass es keinem der Dinge, sondern nur sich (selbst) entspricht. Alles Gute, was in der Hoch- und Niederwelt ist, rührt weder von der Natur derselben noch von der Natur der geistigen oder der sinnlichen, vergänglichen Wesenheiten her, sondern von jener Hochnatur. Jede Geist- oder Sinnennatur geht von ihr aus.

Denn das Gute ergiesst sich nur deshalb vom Schöpfer in die beiden Welten, weil er der Hervorrufener der Dinge ist; von ihm ergiesst sich das Leben, und gehn die Seelen von ihm auf diese Welt aus; und nur durch ihn kann diese Welt dies Leben und die Seelen, welche von Oben [13] in diese Welt kamen, für sich festhalten. Diese Seelen sind es, die diese Welt auschnücken, damit sie weder auseinander gehe noch verderbe. Darauf fährt er fort: Diese Welt ist zusammengesetzt aus Stoff und Form. Den Stoff formte eine Natur, die höher und erhabener war als der Stoff; das ist die Geistseele. Die Seele konnte nur durch die ihr innewohnende erhabene Geistkraft Formen in dem Stoffe bilden. Es stärkte aber der Geist die Seele zur Formung des Stoffs nur von Seiten der Urwesenheit her, die ja Ursache aller geistigen, seelischen, stofflichen Wesenheiten und aller Naturdinge ist.

Das Sinnliche ist nur wegen des Urschaffers schön und

wohnten diese in unseren Leibern, damit die Welt vollendet und vollkommen wäre. Damit diese Welt nicht unter der Geisteswelt in Vollendung und Vollkommenheit stünde, müssten in der Sinneswelt die Gattungen der Creatur sein, die in der Geisteswelt wären.

Wir können aus diesem Philosophen vorzügliches in Betreff der Erforschung der Seele, die wir haben, und der Allseele schöpfen, so dass wir erkennen können, was sie sei und wegen welcher Ursache sie in diese Welt, d. h. den Leib, niedergestiegen wäre und sich mit ihm verbunden habe, auch damit wir wissen, was die Natur dieser Welt sei, und was für ein Ding die Seele wäre, an welcher Stätte der Welt sie wohne, und ob die Seele zur Welt wider Willen oder willig oder sonst wie niedergestiegen sei und sich mit ihr verbunden habe.

Auch schöpfen wir aus ihm noch ein andres Wissen, das erhabener noch ist als das von der Seele. Wir wissen nämlich alsdann, ob der erhabene Schöpfer die Dinge richtig schuf oder ob dies in einer nicht richtigen Weise stattfand; ob die Vereinigung der Seele mit dieser Welt und unseren Leibern richtig oder unrichtig von ihm geschah. Denn die Alten sind darüber uneins und haben viel darüber gehandelt.

So wollen wir denn damit beginnen, die Ansicht dieses vorzüglichen, erhabenen Mannes über das Erwähnte anzugeben. Wir behaupten[12]: Der erhabene Plato sah, dass die meisten Philosophen bei ihrer Beschreibung der Wesenheiten deshalb fehlgingen, weil sie, während sie die Erkenntniss der geheimen Wesenheiten erstrebten, dieselben in dieser Sinnenwelt suchten. Dies wäre geschehen, weil sie die Geistdinge (das Geistige) verschmähend, sich allein dem Sinnlichen zuwandten und mit den Sinnen alle Dinge, sowohl die vergänglichen als die ewig währenden zu erreichen strebten.

Da er nun sah, dass sie von dem Wege, der sie zur Wahrheit und dem Richtigen hätte führen können, abwichen, und die Sinne über sie Macht gewonnen hätten, so beklagte er sie deswegen. Er zeigte ihnen seine Ueberlegenheit und leitete sie auf den Weg, der sie zum wahren Wesen der Dinge führte.

schreibung der Seele die sinnliche Wahrnehmung zunächst zwar nicht anwendet, jedoch dieselbe auch nicht an allen Stellen verschmäht.

Er tadelt und verachtet die Verbindung der Seele mit dem Leibe; denn die Seele sei im Leibe nur wie eingeschlossen, sehr traurig, ohne klares Denken. Dann sagt er, der Leib sei für die Seele nur wie eine Höhle.

In dieser Beziehung stimmt mit ihm Empedokles überein; nur nennt dieser den Leib as-sada (Rost) und bezeichnet er damit diese Welt in ihrer Gesamtheit.

Dann sagt Plato, dass die Befreiung der Seele von ihrer Fessel nur in ihrem Herausgang aus der Höhle dieser Welt und in der Erhebung zu ihrer Geistwelt beruhe.

Dann sagt Plato in seinem Buch, das er Phaedrus nennt: Fürwahr die Ursache vom Niedersinken der Seele in diese Welt beruht nur im Ausfallen ihres Gefieders. Hat sie sich aber wieder befiedert, so erhebt sie sich in ihre Urwelt. Auch sagt er in einem seiner Bücher, dass es der Ursachen, weshalb die Seele in diese Welt niedersinke, verschiedene gebe. Einige derselben sanken wegen eines begangenen Fehlers oder wegen unablässiger und übermässiger Beharrlichkeit in ihren Sünden herab, andere aber wegen einer anderen Ursache. Doch beschränkt er seine Rede darauf, dass er das Niedersinken der Seele und ihr Wohnen in diesen Körpern tadelt. Dies erwähnt er nun in seinem „Timaeus“ genannten Buch [11]. Dann erwähnt aber Plato diese Welt und preist sie. Er sagt, sie sei eine erhabene, glückliche Substanz und die Seele sei in diese Welt durch eine That des guten Schöpfers gekommen; denn da der Schöpfer diese Welt schuf, sandte er die Seele ihr zu und liess er sie in derselben sein, damit diese Welt mit Leben und Geist begabt sei. Denn es gehe nicht wohl an, dass, wenn diese Welt herrlich und höchst kunstgerecht gefügt sei, sie doch nicht mit Geist begabt wäre. Auch sei es unmöglich, dass die Welt zwar geistbegabt sei, sie aber keine Seele habe, und deshalb sandte der Schöpfer die Seele in diese Welt und gab ihr darin eine Wohnung. Darauf entsandte er unsere Seelen, und

dabei hat, denn vor ihm liegt jene Ruhe, der weder Mühe noch Pein folgt.

Mit diesem seinen Auspruch will er dich nur dazu antreiben, nach den Geistdingen zu streben, um sie so zu finden, wie er es that, und dieselben, so wie er es that, zu erfassen.

Empedokles sagt: Die Seelen waren an der erhabenen, hohen Stelle; doch fielen sie, da sie sündigten, in diese Welt herab; auch er war in diese Welt nur in Flucht vor dem Zorne Gottes gelangt. Aber da er nun in diese Welt hinabgesunken, war er den Seelen, die sich unserem Geiste beigemischt, zu Hülfe gekommen und hatte er wie ein Besessener die Menschen mit lauter Stimme angerufen und ihnen befohlen, dass sie diese Welt, mit allem was darin ist, verachten sollten und zu jener ersten erhabenen Hochwelt sich hinwenden möchten. Sie sollten Gott um Vergebung bitten, um hierdurch die Ruhe und das Wohl, in welchem sie zuerst waren, wieder zu erreichen.

Mit diesem Philosophen stimmt auch Pythagoras in seinem Ruf an die Menschen überein; nur redete er die Menschen mit Gleichnissen und Aphorismen an und hiess ihnen die Welt zu verlassen und zu verachten und zu der ersten, wahren Welt zurückzukehren.

Der erhabene göttliche Plato aber beschrieb die Seele und sprach viel Gutes über sie; er gedenkt ihrer an vielen Stellen [10], wie sie in diese Welt hinabgestiegen und hierher gekommen sei, und dass sie sicher zu ihrer ersten wahren Welt zurückkehren werde. Er beschreibt die Seele sehr gut und zwar mit solchen Eigenschaften, dass wir sie gleichsam mit Augen sehn.

Wir erwähnen die Aussprüche dieses Philosophen, doch müssen wir zunächst wissen, dass, wenn der Philosoph die Seele beschreibt, er sie nicht mit einer und derselben Beschreibung in allen Stellen, wo er ihrer gedenkt, bezeichnet; denn thäte er dies und bezeichnete er sie immer mit derselben Eigenschaft, so würde der Hörer beim Vernehmen derselben die Ansicht des Philosophen nicht kennen, vielmehr sind seine Beschreibungen von der Seele verschieden, da er bei der Be-

von allen Dingen zurückkehrte. Ich war Wissen, wissend und gewusst zugleich. Da sah ich denn in meinem Wesen so viel der Schönheit, Anmuth und des Glanzes, dass ich darob verwundert und verwirrt blieb, und wusste dann, dass ich ein Theil der erhabenen, vorzüglichen, göttlichen Hochwelt und mit einem schaffenden Leben begabt sei. Als ich dies sicher wusste, erhob ich mich in meinem Wesen von dieser Welt zur Gottwelt empor, da war es mir als sei ich eingereiht unter die Theile derselben und zu ihnen gehörig. Ich war über der ganzen Geistwelt und sah mich, als ob ich auf dem erhabenen göttlichen Stand stünde und erblickte dort an Licht und Anmuth, was nimmer die Zungen beschreiben noch die Ohren vernehmen können.

Als mich dies Licht und diese Lieblichkeit ganz erfasste, war ich nicht stark genug es zu ertragen und sank nieder vom Geist (geistigen Schauen) zum Nachdenken und Ueberlegen, und als ich in der Welt dieser Beiden war, verhüllte das Nachdenken jenes Licht und jene Anmuth vor mir. Ich blieb erstaunt darüber, wie ich von dieser hohen, göttlichen Stätte herabgesunken und nun an der Stätte des Nachdenkens wäre, nachdem doch meine Seele stark genug gewesen ihren Leib hinter sich zu lassen, zu ihrem Wesen zurückzukehren und zur Geistwelt und dann zur göttlichen Welt sich zu erheben. bis ich an der Stätte der Anmuth und des Lichtes war, die Ursache alles Lichtes und aller Anmuth ist.

Auch war es [9] wunderbar, wie ich meine Seele voll von Licht sehen konnte, während sie doch im Leibe wie sonst und nicht ausserhalb desselben war. Lange dachte ich nach, und schaute umher und ward wie verwirrt.

Hierbei erinnerte ich mich an Heraklit. Der befahl ja nach der Substanz der Seele zu suchen und zu forschen und nach dem Aufstieg in jene erhabene Hochwelt zu begehren. Er sprach: Wenn jemand hiernach begehrt und sich zur Hochwelt erhebt, so wird ihm nothwendig die schönste Vergeltung zu Theil. Keiner darf von dem Streben und dem Begehre, in jene Welt sich zu erheben, abstehn, wenn er auch Müh und Pein

und Deduction) die Dinge annehmen, haben wir in kurzgefasster Rede wahr und treu, das, was nöthig war, angegeben. Für die aber, welche die Dinge erst nach einer sinnlichen Wahrnehmung für wirklich halten, heben wir als Anfang unserer Darstellung das hervor, worin sowohl die Früheren als die Späteren übereinstimmen. Die Alten stimmen nämlich darin überein, dass auf einer beschmutzten, von dem Leibe und seinen Begierden beherrschten Seele der Zorn Gottes ruhe. Dann begehrt der Mensch von seinem leiblichen Thun abzustehen, und seine Begierden zu hassen: er beginnt sich vor Gott zu demüthigen, ihn um Vergebung seiner Uebelthat und darum, dass er ihm gnädig sei, zu bitten. Darin stimmen nun sowohl die guten als die schlechten Menschen überein, auch sind sie darin einig, dass sie für ihre Todten und dahin geschwundenen Vorfahren um Mitleid und Vergebung bitten. Glaubten sie nun nicht sicher, dass die Seele ewig währe und nicht sterbe, so würde diese ihre Gewohnheit nicht gleichsam wie ein natürlicher, durchaus nothwendiger Brauch bestehn.

Auch erwähnt man, dass viele Seelen, welche von diesen Leibern aus in ihre Welt heimgingen, nicht aufhörten denen beizustehn, welche sie um Hülfe anflehten. Zum Beweis hierfür dienen die Tempel [8], welche ihnen erbaut und nach ihnen benannt worden sind. Kommt nun der Bedrängte hierher, helfen sie ihm, und entsenden sie ihn nicht hilflos. Dies und ähnliches führt nun aber darauf hin, dass die Seele, welche aus dieser Welt in jene ging, weder starb noch verdarb, sondern ein ewiges Leben lebt, dass sie dauert: sie vergeht weder noch verschwindet sie.

Ein Wort von ihm, das gleichsam ein Wink auf die Allseele ist.

Oefter war ich allein mit meiner Seele beschäftigt. Da entkleidete ich mich des Leibes, liess ihn bei Seit und ward, wie wenn ich eine blosse Substanz ohne Leib wäre. Da trat ich denn ein in mein Wesen, indem ich zu demselben frei

nur durch ihn. Denn der Geist ist eine ewige Wesenheit und sein Thun ist ewig. Was aber die Seele aller Creatur anlangt, so sind diejenigen derselben, die einen sehr fehlerhaften Wandel einschlugen, in den Leibern der Raubthiere. Nur kann dieselbe nothwendigerweise weder sterben noch vergehen. Wird in dieser Welt noch irgend eine andere Art von Seele gefunden, so kann diese nur von dieser Sinnennatur herrühren. Das von dieser letzteren Herrührende muss ebenfalls lebend sein und eine Lebensursache für das werden, wozu es wird (was aus derselben entsteht).

So gilt von der Pflanzenseele, dass sie durchaus lebend sei; denn alle Seelen sind lebendig. Sie wurden von einem Ursprung aus entsandt. Nur hat eine jede derselben ein ihr zukommendes und entsprechendes Leben. Alle Seelen sind Substanzen, keine Körper, und nehmen sie nicht die Theilung an.

Die Menschenseele hat drei Theile, einen pflanzlichen, thierischen und vernünftigen; sie trennt sich vom Leibe, wenn derselbe abnimmt und zergeht. Nur dass die reine, lautere Seele, die sich mit dem Schmutz des Leibes weder beschmutzt noch besudelt hat, wenn sie von der Sinnenwelt sich trennt, zu jenen Substanzen rasch und ohne Verzug heimkehrt.

[7] Die Seele dagegen, welche mit dem Leibe sich verband, ihm unterthan und gleichsam leiblich dadurch ward, dass sie in die Lüste des Leibes und seine Begierden sich versenkte, gelangt, wenn sie diesen Leib verlässt, nur durch starke Mühe zu ihrer Welt, bis dass sie allen Schmutz und alle Flecken, die ihr im Leibe anhängen, von sich warf. Darauf erst kehrt sie zu ihrer Welt, von der sie ausging, zurück. Nur kann sie weder verderben noch vergehn, wie manche Leute deshalb glauben, weil sie, wenn sie auch fern und weitab sei, doch mit ihrem Körper zusammenhänge. Es ist aber unmöglich, dass irgend eine der Wesenheiten vergehe, und sind die Seelen wahre Wesenheiten, die weder vergehn noch vernichtet werden können, wie wir das öfter hervorhoben.

Für die, welche nur nach Analogie und Beweis (Induction

um das, was in ihrem Schooss ist, zu gebären. So ist's mit dem Geist, wenn sich unter der Form der Sehnsucht das, wozu er sich sehnt, ausbildet, bis er in der That die Form verwirklicht, welche in ihm ist. Er begehrt sehr danach und erleidet Wehen, diese Formen in der That hervorzuführen, da er ja Sehnsucht zur Sinnenwelt hegt.

Wenn der Geist die Sehnsucht nach unten annimmt, so formt sich aus ihm die Seele. Somit ist die Seele nichts als Geist, der in der Form der Sehnsucht sich formte, nur dass die Seele bisweilen eine Allsehnsucht, bisweilen aber nur eine Theilsehnsucht hegt. Hegt sie die Allsehnsucht, so bildet sie die Alldinge in der That und ordnet sie dieselben in einer geistigen Allweise, ohne ihre Allwelt zu verlassen. Hegt sie aber zu den Theildingen, welche Abbilder ihrer Allformen sind, Sehnsucht, so schmückt sie dieselben aus und mehrt sie dieselben an Reinheit und Schönheit; sie reinigt dieselben von den Fehlern, die ihnen zugestossen sind. Sie ordnet dieselben in einer höheren und erhabneren Weise, als dies die nähere Ursache derselben, d. h. die Himmelskörper, vermögen.

Ist dann die Seele in den Theildingen, so ist sie nicht darin beschlossen, d. h. sie ist nicht in dem Körper als ob sie darin eingeschlossen wäre, vielmehr ist sie sowohl darin als auch ausser [6] ihm. Bisweilen ist die Seele in einem Körper und bisweilen ist sie ausserhalb desselben. Dies deshalb, weil, wenn sie sich zum Fortgang, sowie darnach sehnt, ihre Werke hervortreten zu lassen, sie sich zunächst aus ihrer ersten Welt fort, dann aber zur zweiten und dann zur dritten Welt hinbewegt. Der Geist aber verlässt sie (hierbei) nicht, in ihm schafft die Seele was sie schafft. Die Seele mag nun schaffen was sie will, so liegt doch ihre Ursache im Geist, denn der Geist lässt nimmer von seiner hohen erhabenen Geiststätte. Er ist's, der die erhabenen, edlen, wunderbaren Werke durch Vermittlung der Seele hervorruft. Er ist's, der das Gute in dieser Sinneswelt schafft; er ist's, der die Dinge dadurch ausschmückt, dass er sie zum Theil ewig, zum Theil vergänglich werden lässt; jedoch thut er dies nur durch Vermittlung der Seele. Die Seele verrichtet ihre Werke aber

I. Buch.

Ueber die Seele.

Da es klar und sicher ist, dass die Seele kein Körper ist, dass sie weder stirbt noch verdirbt, auch nicht hinschwindet, sondern ewig währt, wollen wir darnach forschen, wie sie von der Geistwelt sich trennte und in diese körperliche Sinnenwelt so hinabstieg, dass sie in [5] diesen dichten, zerfliessenden (d. i. veränderlichen), dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Leib kam.

Wir behaupten: Die Seele ist eine rein geistige Substanz, die mit einem geistigen Leben versehen ist und keinen Eindruck irgend wie annimmt. Diese Substanz ist, in der Geistwelt ruhend, darin ewig bestehend; sie weicht nimmer von ihr, noch wandelt sie zu einem andern Ort; denn es giebt ja keine Stätte für sie ausser der ihrigen, zu der sie sich hätte hinbewegen können. Auch wird sie zu keiner anderen Stelle als ihrer eigenen hingetrieben.

Jede Geistsubstanz hat nun aber irgend eine Sehnsucht, und steht somit diese Substanz hinter derjenigen, die nur Geist ist und keine Sehnsucht hegt (dem Uranfang).

Schöpft nun der Geist irgend eine Sehnsucht, so erleidet er mit derselben irgend einen Wandel; er bleibt dann nicht an seiner ersten Stelle, denn er sehnt sich sehr zur That und zum Schmuck der Dinge, die er im Geiste sah. Er gleicht dem Weibe, das empfangt und welches von den Wehen befallen wird,

Seele aus durch Vermittlung der Natur auf die entstehenden und vergehenden Dinge wirke.

Diese That geschieht von Gott zwar ohne eine Bewegung, jedoch geht die Bewegung aller Dinge von ihm aus und findet sie seinetwegen statt. Es bewegen sich die Dinge durch eine Art von Sehnsucht und Schwungkraft ihm zu.

Darauf gedenken wir der Geistwelt; beschreiben ihren Glanz, ihre Erhabenheit und Schönheit [4]; wir erwähnen die göttlichen, lieblichen, vorzüglichen und glänzenden Formen in ihr. Wir heben hervor, dass der Schmuck und die Schönheit aller Dinge von ihr ausgehe, dass alle Sinnesdinge jenen Formen zwar ähnlich seien, jedoch man wegen der vielen Hüllen, um die göttlichen Formen, sie nicht ihrer Wirklichkeit gemäss beschreiben könne.

Darauf behandeln wir die himmlische Allseele und beschreiben wir, wie die Kraft vom Geist auf sie emanire und sie ihm ähnlich mache.

Dann gedenken wir der Schönheit der Gestirne und ihres Schmucks, sowie des Glanzes der in den Sternen liegenden Formen; darauf besprechen wir die unter den Mondkreis versetzte Natur, wie die Himmelskraft auf sie ausstrahle, sie dieselbe annehme, ihr ähnlich werde und den Eindruck derselben an den dichten sinnlichen Stoffdingen kundthue. Darauf heben wir den Zustand dieser vernünftigen Seelen in ihrem Niederstieg von ihrer ursprünglichen Welt zu dieser Körperwelt hervor und wie sie dann aufstieg. Hierbei sei eine und dieselbe Ursach maassgebend. Endlich gedenken wir der erhabenen, göttlichen Seele, welche den geistigen Vorzügen eng anhaftet und nicht in die leiblichen Begierden sich versenkt hat. Zuletzt heben wir den Zustand der Thier- und Pflanzenseele, der Erd- und Feuerseele und noch andrer Dinge hervor.¹⁾

1) Die hier im Original folgende Inhaltsangabe ist ans Ende des Buches gestellt.

wäre, das Endlose durch das mit Ende und Zweck begabte zu durchmessen. Somit ist denn das Buch von den Principien der Wissenschaften eine nützliche Einleitung für den, der die Erkenntniß des erzielten Objects anstrebt und Bildung und Gewandtheit in der wissenschaftlichen Uebung sucht, noch mehr als für den [3], welcher die Naturwissenschaften zu behandeln strebt; denn dieselbe ist eine Hülfe dies Hauptstudium zu erfassen und sein Object zu erstreben.

Da wir nun das, was man gewöhnlich als Einleitung voranzustellen pflegt, nämlich die Grundsätze, welche zur Erklärung dessen, was wir erklären wollen, treiben, in jenem Buch angeführt haben, so unterlassen wir derartiges hier beizubringen; denn das haben wir ja im Buch Metataphysika angegeben und beschränken wir uns auf das, was wir dort vorbrachten. Wir erwähnen nun unser Ziel, welches wir in diesem unseren Buch darzustellen beabsichtigen. — Dies ist nun das, eine Allwissenschaft zu geben, welche dazu bestimmt ist, unsere Gesamt-Philosophie zu erschöpfen. Darauf richten wir als Endziel alles, was unsere bisher aufgestellten Sätze enthalten, auf dass die Erwähnung ihrer Ziele den Betrachter dazu treibe, denselben nachzutrachten und dies ihm auch dazu ver helfe, sein früheres Verständniß davon zu vermehren.

Wir stellen deshalb das Ziel, wonach wir in diesem unseren Buch streben, in kurzer Weise voran, und zeichnen wir zunächst in kurzen knappen Zügen alles, was in diesem Buch erklärt wird, vor. Dann erwähnen wir die Hauptfragen, die wir erläutern und klar erörtern wollen, und beginnen darauf die einzelnen Fragen in grader, genügender Rede zu erläutern, so Gott es will.

Unser Ziel in diesem Buch ist somit die Grundlehre und Erklärung von der Gottherrschaft; dass sie der Urgrund sei, dass Zeit und Ewigkeit unter ihr stehn, dass sie die Ursach der Ursachen (Grundursach) sei und dieselben in einer Art von Neuschöpfung hervorrufe; dass die Lichtkraft von Gott auf den Geist ausstrahle und dann von Gott durch Vermittlung des Geistes auf die himmlische Allseele übergehe: vom Geiste aber durch Vermittlung der Seele auf die Natur, und von der

des Studiums. So liegt denn das, wozu wir zuletzt gelangen, und das Erste, was dieses unser Buch enthält, nämlich unser höchster Endzweck und das Endziel unseres Strebens im Endziel des von uns schon früher Aufgestellten. Da nun das Endziel einer jeden Forschung und eines jeden Strebens [2] nur die Erfassung der Wahrheit ist, das Endziel eines jeden Thuns aber die Durchführung der Handlung, so ergiebt Forschung und (Betrachtung) Theorie die sichere Erkenntniss, nämlich die, dass jeder, der vollkommen handelt, dies wegen einer natürlichen ewigen Sehnsucht thut; ferner dass diese Sehnsucht und dies Streben eine zweite Ursache sei, endlich dass, wenn der Sinn von dem von der Philosophie erstrebten Endziel nicht feststeht, sowohl die fleissige Forschung als Theorie und ebenso die Erkenntniss, endlich auch Güte und That nichtig sind.

Nach Uebereinstimmung aller vorzüglichen Philosophen steht fest, dass es vier Gründe für diese uralte sichtbare Welt giebt, nämlich Stoff, Form, schaffende Ursache und Endzweck. Es ist nun nothwendig diese mit ihren, an ihnen seienden und von ihnen ausgehenden, Accidensen zu betrachten; man muss ihre Grund- und Mittelursachen so wie die in ihnen schaffenden Kräfte kennen, auch wissen, welche der Ursachen würdiger ist voran und an die Spitze gestellt zu werden, obwohl sonst in mancher Hinsicht eine Gleichheit zwischen ihnen herrscht.

In unserem früheren Buch der Metaphysik „das was nach den Naturwissenschaften folgt“ haben wir dies klar dargestellt und deutlich diese Gründe hervorgehoben; wir haben sie also geordnet: Gott, Geist und in Folge dann Seele, Natur und deren Werke. Auch haben wir dort durch genügende zwingende Grundregeln den Sinn des erstrebten Endziels festgestellt und dargethan, dass das, was Mittelursachen habe, auch nothwendig Endziele haben müsse und das Studium eben wegen des Endziels stattfinde. Dann dass der Sinn vom Endziel der sei, dass das Andre zwar seinetwegen, es selbst aber nicht des Andern wegen sei. Darin, dass es eine Erkenntniss giebt, liegt ein Beweis dafür, dass auch ein Endziel sei, denn die Erkenntniss ist ja das Stehenbleiben bei dem Endziel, da es unmöglich

Das Buch des Philosophen Aristoteles, welches im Griechischen Theologia heisst, behandelt die Lehre von der Gott-herrschaft und ist vom Tyrer Porphyrius erklärt. Dasselbe wurde vom Christen Ibn 'Abdallah Nā'ima aus Emessa ins Arabische übertragen und für Achmed ibn al Mu'tasim billah von Abu Josef Jakob ibn Ishāk, dem Kenditen, richtig hergestellt.

Einleitung.

Für Alle, welche nach der Erkenntniss des Endziels streben und dasselbe immer wieder behandeln, sei es weil sie dieselbe nicht entbehren können, sei es wegen des grossen Nutzens, der ihnen daraus erwächst, dass sie den Weg des Studiums streng innehalten, ziemt es sich, die Pfade zu ebnen, welche zur Gewissheit selbst hinführen. Denn diese enthebt die Seele dann von jedem Zweifel, wenn man sie dem Gesuchten (Fraglichen) zubringt.

Auch müssen sich dieselben einem Gehorsam ergeben, der das verleiht, was einen Geschmack davon giebt, wie süss es ist, in Betreibung der höchsten Wissenschaften zu dem Hochpunkte der Erhabenheit aufzusteigen, zu welchem die Geist-seelen sich in natürlicher Schwungkraft erheben.

„Es sagt der Weise: Der Anfang des Studiums ist das Ende der Erfassung, und der Anfang der Erfassung das Ende

X. Buch. Uraufgang der Dinge. 137—164.

Der Eine ist Ursache Aller Dinge von ihr aus und zu ihr hin. Die Vielheit der Dinge aus dem reinen Einen, er über alle Vollkommenheit. Geist vollendet. 138. Das Hervorgerufene steht niedriger. Geist vom Urschöpfer in Ruhe hervorgerufen, ruft die Seele hervor. 134. Die Seele verursacht von einem Verursachten, schafft durch Bewegung, daher ihr Product vergänglich. Natur der Pflanzen eine Wirkung der Seele. 140. Die Seele wirkt in Sehnsucht nach den Niederdingen. Das sinnliche Hoch- und das Niederding. Pflanzen-, Thier- und Menschenseele. 141. Seele zurück zum Geist. Geist ist Stätte der Seele. Die Seele steht zwischen beiden Welten. Geist und Seele ohne Vermittlung doch das Sinnliche mit Vermittlung hervorgerufen. 142. Die Naturdinge aneinanderhängend. Im Urgeist alle Dinge; er schuf alle Formen zusammen, rief die Geistwelt hervor, in ihr alle Eigenschaften vorhanden. 143. Die Dinge der Hochwelt vollendet, in einem Zustand; Naturdinge vergänglich. 144. Die Urform, in ihr die Substanz. Die Form der Seele ewig schön. 145. Dort der Mensch nur geistig, in der Welt des Werdens sinnlich. In der Hochwelt ist die Kraft zugleich That. — Geist- und Sinnenmensch. 146. Das Stoffliche und Nichtstoffliche. Die Form des Menschen. 147. Das vernünftige Leben. Die Seele hat eine Macht. Die Saamenkerne haben Seelen. 148. Thierseele deutlicher als Pflanzenseele. Dieser Mensch ein Abbild von jenem, die Seele sein Bildner. 149. Der Urmensch Platos; die Wahrnehmung des Hoch- und Niedermenschen 150. Der zweite, erste und dritte Mensch. 151. Seine Wahrnehmung. Schaffung der Hoch- und Niederwelt. 151. Jener Schöpfung folgt diese. Die Schöpfung endlich, die Schöpfungskraft unendlich. 153. Der Schöpfer eins, das Geschaffene vieles. Die dortige Seele. 154. Der Hochmensch dort und hier. Die scharfsinnigen Thiere. 155. Die Geister klarer, je näher sie dem Urgeist stehn. Der Geist und das Begeistigte. 156. Der Geist der Kraft nach allgemein, der That nach speciell. Das Einzelne aus Vielem zusammengesetzt. 157. Schönheit des Alls und des Speciellen. Jede Naturform dort vorzüglicher. 158. Die Urpflanze in der Hochwelt; diese Pflanze ihr Abbild. Die Macht in der Erde hat eine Seele. 159. Die Dinge der Hochwelt sind Strahlen unbegrenzten Lichts. Die Bewegung und Ruhe dort. Der Himmel ein Abbild der Geistwelt. 160. Das Schauen dort. 161. Die Urweisheit, von der unsere Weisheit nur Abbild. Die himmlischen und irdischen Dinge sind Abbilder der Hochdinge. Die Urweisheit = Ursach der Ursachen. 163. Betrachtung jener Welt. Plato. Das Wissen der Urgrundsätze. 163. Die Wissenschaft dort ursprünglich. Die Weisheit ist Anfang jeder Kunst. Naturweisheit. 164. Die wahre Substanz beginnt vor der geheimen Weisheit. 165. Die Götzenbilder sind Zeichen geistiger Werthe. Jedes Ding hat ein geistiges Vorbild; die weiteren Abbilder schwächer. 166. Schöpfer rief hervor direct ohne Ueberlegung. 167. Die Welten vom Schöpfer herrührend; wie er schuf. Gott selbst die Ueberlegung. 168. Er schuf ohne Organ zuerst eine Form reinen Lichts, dann die Formen der Hochwelt. Aus der Hochwelt entstand die Niederwelt.

der Geist ist. 113. Die Dinge = Bilder, alles bewegt sich Gott zu,
sind in jener Welt. 114. Der Jupiter erfasst die reinen Formen
durch den Blick auf die Hochwelt. 115. Die Erblickung der
Innen und Aussen zugleich. Die Sterne nur Gleichniss der Hochwelt.
auf die Sternherren. 117. Blick des Geistmenschen auf die Geist-
gesundheit der Sinne. 118. Krankheit derselben. Die Erfassung des
durch Sinne unmöglich. 119. Die Geistwelt ist That des Urschöpfers.
Abbild einiger Dinge in jener Welt. Das Niedere stets Abbild
Die Geistwelt nie verderbend. Der Urschöpfer schuf, da er Licht
Das erste Wesen = das erste Licht. Ordner der Geistwelt ist das
Ordner der Himmelswelt die Geistwelt Ordner der Sinneswelt die
Welt. Die himmlische Welt ist schön, spendet ihre Schönheit der
die Venus die ihrige der Sinneswelt.

Buch. Die vernünftige unsterbliche Seele. 120—136.

aus Körper und Seele zusammengesetzte Mensch verdirbt, wenn die
sicht. 123. Der Körper ist zusammengesetzt, er zerfällt, ist nur Werkzeug
durch diese ist der Mensch was er ist. Der Mensch an sich =
124. Ob die Seele ein Körper? Leben stets bei der Seele; Körper
sich kein Leben. Seele kein aus Urkörper gefügter Körper. 125. Ob
Körper durch ihre Zusammenfügung Leben gewonnen? 126. Die ein-
Körper mit Seele und Leben begabt. Von der Seele rührt die schaffende
kraft her, durch diese sind die Urkörper zum Leben verbunden. Aus der
Verbindung der Körper kein Leben. 127. Urkörper aus Stoff und Form
Die Form verleiht dem Körper Seele und Leben. Was diese Form
im Körper liegt Fluss und Vergänglichkeit. 128. Gibt es nur Körper,
kein Sein? Seele kein zarter Körper wie Luft. Seele vorzüglicher als
Körper. 129. Seele Ursache für das Verbundensein und Alleinsein des
pers. Die Welt entstand durch eine Seelen-Geistkraft, die Geistseele ihre
erstellerin. 130. Seele ist weder das unbekante Etwas, noch der Odem.
131. Beschaffenheit ist etwas Uebertragenes und nur am Träger. Körper hat
eine Wirkung, die Seele deren viele, ist also von andrer Substanz. Die
Seele mit einigen ihrer Kräfte in dieser, mit den andern in der Geistwelt.
132. Vgl. die Tugenden in der Seele. Wenn diese nachdenkt, schaut sie dabei
auf den Geist. 133. Die erste Ursache ist selbst alle Tugenden; dieselben
strömen von ihr aus, ohne dass sie sich theilt oder bewegt; sie steht als
Mittelpunkt fest. 134. Wir erkennen sie nicht, weil wir sinnlich sind. Die
Tugenden liegen in der Seele, und diese liegt im Geist, der Geist aber in den
ersten Wesenheiten. Die Tugenden sind keine Körper. 135. Die Seelen-
kräfte; die Seele führt ihre Wahrnehmung dem Geiste zu, der Geist giebt sie
der Seele zurück, und diese führt sie den Sinnen zu. Seele, Geist und erste
Ursach nur nach Abstraction von den Sinnen zu erfassen. 136. Vergl. die
sinnlichen Töne, als Abbild der geistigen.

nicht vollständig. 24. Geist
Nichtwissen des Geistes
kenntniß des Geistes und
25. nimmt den Eindruck

Die verschiedene
Seele theilbar in die
Organen, die zwei Arten
Stätten, doch hat der
örtlich; sie umfaßt
im Raum; der wahre
Körper; sie selbst
das Prädicirte, nicht
im Stoff; sie verte

III.

Die Materie
Leibes nur die
Körper nur
wird hergest
bildet. 35
so wie die
wird der
kenntnis
Körper.
für Se
That
Gott
Dien
d. s
Se
A
S

formen. 51. Die Form der Seele wahrhaft schön. Die Philosophie der Auserwählten. Von der Schönheit der Seele stammt die Schönheit der Natur. 52. Das Urlicht ist Licht seinem Wesen nach, es erleuchtet die Seele durch den Geist. Der Urschaffer. 53. Das reine Gold ähnlich dem reinen Geist. Die Geistwesen im Sternhimmel und. 54. jenseits derselben. Die geistigen Figuren. —

V. Buch. Schöpfer und Schöpfung. 55—64.

Sinne und Organe. 56. Ob die Sinne früher und die Organe später. Urschöpfer schafft ohne Betrachtung und Ueberlegung. Anfang des Nachdenkens. 57. Die Dinge im Wissen des Urschöpfers. 58. Die Seelen nehmen dort nur geistig wahr, jedes Thun des Schöpfers vollkommen und zeitlos. Die Dinge bei ihm uranfänglich. 59. Schöpfer, Grundursach alles Seins. D. Sinnenmensch ist Abbild des Geistmenschen. 60. Dort das Was und Warum zusammenfallend wie hier bei d. Mondfinsterniss. Die Eigenschaften des Geistigen von einander ungetrennt. 61. Geist vollendet, vollkommen, zeitlos hervorgerufen, bei ihm Entstehn und Vollendung zusammenfallend; seine Eigenschaften sind eben er selbst. 62. Das Schaffen des vollendeten Schaffers dadurch dass er ist, das Schaffen des defecten Schaffers durch eine seiner Eigenschaften. Was und Warum fällt hier aneinander. 63. Die Welt ein Ding ohne Zwiespalt, ihre Thaten stehen mit einander in Beziehung, noch mehr dies in der Hochwelt. Das Geistige sich selbst genug. 64. Der Geist seiend, vollendet, vollkommen.

VI. Buch. Die Sterne. 65—76.

Ihr Einfluss weder körperlich, noch seelisch, noch willentlich, sie sind eine Zurüstung zwischen Schaffer und Geschaffenem. 66. Die Planeten nicht Ursach von Uebeln. Diese Welt ist durch einen Zwang der Hochdinge schön. 67. Wirkung des Zaubers durch die Vielheit und Verschiedenheit der Kräfte. Der künstliche Zauber ist Trug. Die Dinge einander anziehend durch Liebe. 68. Zauber der Musik auf die Thierseele, nicht auf Vernunftseele. Die angeschlagene Saite bewegt die anderen, so ist es auch in dieser Welt. 70. Wirkung des Zaubers liegt in der Benutzung der Himmelskräfte. Die Zauber wirken, obwohl der Zaubrer ein Frevler. 71. Die irdische Welt erleidet Eindruck; die himmlische Welt wirkt Naturwirkung, ohne Einfluss zu erleiden. 72. Der edle Mann frei von Zauber, nur die Thierseele davon betroffen; die Vernunftseele nur dann, wenn sie diesen Eindrücken sich zuneigt. Die fünf Sinne Eindruck annehmend. 73. Der practische Mensch nimmt Eindruck des Zaubers an, der denkende Mensch ist vom Zauber der Schönheit frei. 74. Das Thun aus Zorn ist thierisch. 75. Die wahre Schönheit kennt der Praktiker nicht; der hinfällige Schöpfer hält das Aeussere für schön; der Denker weiss, dass das Gute nicht im Irdischen erfasst wird; er kennt und erstrebt nur das Ewige. 76. Derselbe ist frei vom Zauber der Natur.

VII. Buch. Die Hochseele. 77—86.

Ihr Niederstieg mit der Formungskraft; sie gewinnt hier Erkenntniss, die Kraft wird zur That. 78. Die Schönheit der Schöpfung wäre sonst verborgen geblieben. Zur Verwirklichung des Guten schuf Gott den Geist und die Seele.

nicht vollständig. 24. Geist erkennt die Dinge nicht, sie sind ja in ihm. Das Nichtwissen des Geistes = höchste Erkenntnis. Seele bedarf nur der Erkenntnis des Geistes und der ersten Ursache, ist dort ohne Erinnerung, 26. nimmt den Eindruck dieser Welt dort nicht an.

Die verschiedenen Eigenschaften und Namen der Seele.

Seele theilbar in den Sinnen. 27. Wachstum-, Begehr-, Zornseele mit Organen, die zwei Arten ihrer Theilung. 28. Die Seelenkraft hat verschiedene Stätten, doch hat die Seele nicht verschiedene Kräfte. 29. Sie ist nicht örtlich; sie umfasst (beherrscht) den Raum, doch ist sie nicht wie ein Ding im Raum; der wahrhafte Raum. Seele ist Ursache für die Bewegung der Körper; sie selbst besteht ohne Körper. 31. Seele ist nicht im Körper wie das Prädicirte, nicht wie ein Theil im Ganzen. 32. Sie ist nicht wie die Form im Stoff; sie verleiht vielmehr dem Stoff die Form und bildet ihn zum Körper.

III. Buch. Die Substanz der Seele. 33—44.

Die Materialisten: Seele = innige Harmonie des Leibes. Die Thaten des Leibes nur durch Kräfte. Qualität und Quantität der Körper. 34. Stoff der Körper nur einer, wirkt verschieden durch die Qualitäten in ihm. Das Leben wird hergestellt durch Grundstoffe, welche die Seele zur Form des Leibes bildet. 35. Seele ist Schaffursache, sie vermischt sich nicht mit dem Leibe, so wie die Körper sich vermischen. 36. Bei ihrem Eingang in die Körper wird derselbe nicht grösser. Seele kein Körper, die Tugenden ewig. 37. Erkenntnisse und Wissen fällt der Seele zu. Seele durchdringt den ganzen Körper, ist selbst also kein Körper. 38. Gott Ursach für den Geist, Geist für Seele, Seele für Natur, Natur für die Theilwesen. 39. Das der Kraft und That nach Seiende. That hier vorzüglicher als Kraft. 40. Gott reine Actualität, Gott vor dem Geist, Geist vor der Seele, Seele vor der Natur, Natur vor den Dingen. Seele nicht natürlicher Athem. 41. Natur der Seele, Pythagoras: d. Seele sei Harmonie der Körper wie die Harmonie in den Saiten der Leier. Seele war schon vor der Stimmung. Seele ist Substanz, Stimmung aber Accidenz. 42. Keine Stimmung ohne Stimmer. Seele = Endzweck des Leibes. Seele in der Substanz an Stelle einer Form. 44. Seele ist Entelechie des Leibes, ist Endzweck und Schaffer zugleich; sie schafft den Endzweck.

IV. Buch. Geistwelt. 44—54.

Sinnen- und Geistwelt aneinander hängend. Vergleich mit zwei Steinen, der eine bearbeitet, der andre roh. 46. Die Kunstform im Geist des Künstlers, schöner als diese noch die Form in der Kunst selbst. 47. Vorbild vorzüglicher als Abbild. Urmusik. Die Kunst erhebt sich zur Natur selbst. Phidias, sein Bild des Jupiter. 49. Die gefertigte Form schön, schöner die Naturform im Stoff, am schönsten die Form, die nicht im Stoff, sondern in der Kraft des Schöpfers liegt. 50. Schönheit der Natur ist verborgen, weil sie im Innern der Dinge ruht; die Bewegung geht ebenfalls von Innen heraus. Die Lehr-



Inhalt.

Einleitung. 1—4.

1. Theologia des Aristoteles, bearbeitet von Porphyrius dem Tyrer. 2. Erkenntniß des Endziels. — Die vier Gründe sind im Buch der Metaphysik Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge. 3. Die Theologia giebt eine Allwissenschaft und Grundlehre von der Gottherrschaft. Die Lichtkraft Gottes und seine Ausstrahlung. 4. Geistwelt, himmlische Allseele, Gestirne, Niederstieg der Seele. —

I. Buch. Ueber die Seele. 5—14.

Seele steigt von der Geist- zur Sinneswelt nieder. Seele ist rein geistige Substanz. 6. Der Geist in seiner Sehnsucht nach unten formt die Seele. Allsehnsucht, Theilsehnsucht; Alldinge, Theildinge. 7. Seele wirkt nur durch den Geist. Pflanzenseele, Menschenseele. 8. Die sinnliche Seele, der Zorn Gottes in ihr, ihre Rückkehr zu Gott. 9. Versenkung des Ichs in die Geistwelt. Heraklit. 10. Empedokles, Pythagoras, Plato über die Seele. — 11. Phädrus. Abfall des Schwingen. Timaeus. 12. Plato über das Was und Wo der Seele. 13. Plato unterscheidet Sinnen- und Geistwelt. Der Urschöpfer ist das reine Gute, von ihm das Gute in beiden Welten. Seele formt den Stoff. 14. Die Schöpfung nicht zeitlich. —

II. Buch. Seele und Geist. 15—32.

Ob die Seele dort Erinnerung hat. 16. Das Wissen dort zeitlos. 17. Kein Unterschied dort zwischen Geist und Seele. Ob die Seele theilbar; sie weise das Theilbare durch Anordnung. 18. Die Kraft der Seele ist an sich einfach, in den Dingen aber vielfach. Geist bleibt in demselben Zustand. 19. Geist ist eben alle Dinge; sieht er sein Wesen, sieht er die Dinge; ist unwandelbar beim Wissen. 20. Doch Seele dabei wandelbar. Bewegung des Geistes ist die Grundursache. 21. Seine höchst gleichmässige Bewegung ist wie Ruhe. Seele in der Geistwelt unwandelbar; auf diese Welt blickend hat sie Erinnerung. 22. Seele sinkt herab zur Sternwelt, dann zur Erdenwelt; ihre Vorstellung ist Verähnlichung. 23. Sehnsucht der Seele nach dem Urguten; ihre Sehnsucht nach d. Niederwelt schafft Erinnerung. Dort ist ihre Vorstellung geistig; d. Nichtwissen dort steht höher als alle Erkenntniß. Geist kennt seine erste Ursache

... zu haben, ein Lexicon
 ... zu liefern. in dem jeder
 ... Plotin, Proclus nach-
 ... deutsch wieder-
 ... und eine Vorstudie dazu.
 ... und Unterstützung für
 ... die Zuversicht, dass ich mit
 ... die Culturgeschichte ihr
 ... für meine Arbeiten finden
 ... mentwegt das Ziel
 ... Culturvölker
 ... und die dunklen
 ... Jahrhunderts, einiger-

Fr. Dieterici.



pseudonyma; sie wurden von den Arabern als echte Aristotelica angenommen und übersetzt.

4. Plotinische Philosopheme wurden mit am frühesten den Arabern als Aristotelische zugeführt.
5. Den weiten Enneaden des Plotin gegenüber haben wir in unserem Buch eine knappe, klare, in Fragen und Antwort geregelte Lösung der schwierigsten Probleme der späteren griechischen Philosophie. Es behandelt *προβληματικῶς* was die Sentenzen des Porphyri *ἀφοριστικῶς* darstellen.
6. Während im christlichen Neoplatonismus man nur das Verhältniss Gott, Christus und Mensch ins Auge fasste, berücksichtigte der heidnische Neoplatonismus von Plotin auch die Sinnesdinge; dadurch ward hier der Aristotelismus von grosser Wichtigkeit, die immer mehr zunahm, bis Aristoteles in der Zeit der Commentatoren besonders hervortrat und fast allein auf dem Plan bleibt.

Dies ist die Anschauung des Arabisten von der Entwicklung der Philosophie im vorscholastischen Mittelalter. Sie sei hier mit aller Bescheidenheit vorgetragen, da so viele Lücken in dieser Entwicklungsreihe noch unausgefüllt sind. —

Die 1519 in Rom von Franz. de Rosis erschienene vage Paraphrase der Theologia Aristotelis, welche 1572 noch einmal in Paris von Carpenterius wieder edirt und bearbeitet ist, ist bei dem jetzigen Standpunkte der Arabischen Philologie ohne Werth. Dazu beruht sie offenbar auf einer von der unserigen ganz verschiedenen Recension. Der pag. 170—178 enthaltene, aus dem Arabischen übersetzte *Fihrist* (Index), passt offenbar nicht auf unser Buch allein, da hier viele Stoffe angegeben sind, über die unser Buch nicht handelt. Dennoch habe ich ihn übersetzt, zumal er für die Terminologie nicht ohne Werth ist.

Bei der Fixirung der arabischen philosophischen Termini habe ich auf die griechischen Originale meine Aufmerksamkeit richten müssen. Ich hoffe bestimmt im Laufe von zwei Jahren die hauptsächlichsten Abhandlungen der *Ichwān es Safa* heraus-

Der spätere Neoplatoniker lebte nur noch vom Commentiren der griechischen Heroen. Nun ist für einen Commentator bei dem dunklen und schwierigen Aristoteles mehr zu thun als bei den durchsichtigen und in der Form vollendeten Dialogen Plato's. Was Wunder, dass nun gerade durch diese neoplatonischen Commentatoren Aristoteles so in den Vordergrund trat, zumal die Lehre des Aristoteles und Plato nur als eine galt, und da er einmal als Generalissimus der Philosophie anerkannt war, ihm eine grosse Menge von Werken untergeschoben wurde.

Von diesem Aristoteles, als den philosophischen Wundermann, hat die Geschichte der Philosophie eine geringere Kenntniss als die Arabische Philologie, da die Araber ja nur durch diese späten Neoplatoniker mit dem Aristoteles bekannt wurden. Es genüge, hier hervorzuheben, dass in *Hadji Chalifa's* arabischem Literaturlexicon an 120 Schriften des echten und unechten Aristoteles angeführt werden — während Plato nur mit sechs Nummern auftritt, Plotin aber garnicht bei ihm existirt. —

Warum hat aber auch Plotin einen dem Platon so ähnlichen Namen. Wie will man bei der Arabisirung ihn von Plato unterscheiden, da Plato arabisch *iflätün* heisst. Wenn nun wirklich ein *iflätün* irgend wo auftauchte, musste er gegen den bekannten *iflätün* verschwinden? —

Dennoch existirt Plotin. Er kommt im Schahristani † 1154 öfter als Schaich *jaunāni* als griechischer Meister vor, und sind einige Dicta dieses Griechen von Prof. Erdmann als Plotinica fixirt*).

Somit möchte als Resultat feststehn:

1. Die Araber lernten durch die Neoplatoniker den Aristoteles kennen.
2. Erst nachdem sie in neoplatonisch-neopythagoraeischer Weise philosophirt hatten, wandten sie sich dem reineren Aristotelismus zu.
3. Unter der Flagge des Aristoteles segelten schon, ehe die Araber mit Aristoteles bekannt wurden, gar viele

*) Vgl. Haarbrücker, Uebersetzung des Schahristani II, 192 ff. und 429.

Denn es kamen die Kämpfe des Homo- und Homoiusion, es kamen die Verfolgungen der Mono- und Dyophysiten, alles Wirren, die daraus hervorgingen, dass man in jenen hohen Sphären des Geistes, wo nur noch die geistige Allgemeinheit, d. h. das Bild, herrschen kann, die Herrschaft der Specialität „Begriff“ einführen will, dass man das bildlich mit dem Gemüth Erfasste, begrifflich für den Verstand zurecht legen wollte, obwohl doch das Nicaenum sich zumeist noch in Bildern wie „Gott von Gott, Licht von Licht“ über Christus bewegte. —

Der andere Schüler des Ammonius Saccas war Plotin.*) Wenn auch seinen Namen in der Geschichte der Philosophie jener Glanz umschwebt, dass es ihm einigemal gelungen sei, sein Ich direct in das Reich des Geistes zu versenken, so ist und bleibt er doch Philosoph. Er löst die Fragen, wenn sie auch die Geistwelt betreffen, doch immer in Hinblick auf die Sinnenwelt, d. h. auf die Dinge, und deshalb tritt bei ihm, obwohl er Neoplatoniker ist, Aristoteles stets zu Tage; ja er kann nicht anders als mit aristotelischer Methode alle Fragen zu behandeln. Er ist und bleibt dem Christenkind gegenüber das Heidenkind des Neoplatonismus, und führte besonders sein Schüler Porphyrius die Anschauungen seines Lehrers in den Kampf gegen das Christenthum.

Eine von Gott ausgehende Entwicklungskette: Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge, d. h. die neoplatonische Emanation bleibt die Grundlage; aber der Unterschied ist hier der, ob man bei dieser Kette von Oben anfängt und nur in der oberen Hälfte bleibt, oder aber, ob man mehr von unten beginnt und zu dem oberen Ende aufzusteigen versucht, d. h. ob man mehr Theolog oder mehr Philosoph ist. Soweit der Neoplatonismus vom zweiten bis vierten Jahrhundert.

Der spätere Neoplatonismus konnte dagegen nichts Neues mehr schaffen; auch wurde nach dem Sieg des Christenthums durch Constantin der Kampf gegen dasselbe immer geringer. —

*) Vgl. Die musterhafte Schilderung in Zeller, Philosophie der Griechen. II. Aufl., bes. 420, 21.

thum ausgefochten wurde, erkennen wir sogleich diese Verschiedenheit in ihren Grundzügen.

Auf der einen Seite steht Origenes 185 bis 253. Durch sein Buch *περὶ ἀρχῶν* begründete er die christliche Dogmatik. Von seinen Schülern Gregor von Natianz, Gregor von Nyssa und Basilius ward die Kirchenlehre weiter geführt. Hier in diesem alexandrinischen Neoplatonismus, den man nach seinem Grundbild der ewigen Ausstrahlung Gottes und einer ewigen Schöpfung desselben mit dem Namen des Photismus bezeichnen möchte, wird eben nur auf Gott geschaut; von ihm, dem Urlicht, wird Christus als Abglanz betrachtet, und von diesem gehen die Strahlen des Logos in alle Seelen. Was hatte man hier viel nach der Natur der Dinge zu forschen, sie waren aus der ewigen Schöpfungskraft Gottes hervorgegangen und kommen höchstens in zweiter Linie und als Gegensatz gegen das Geistige in Betracht. So ist es hier immer nur die Geistwelt, welche des geistigen Strebens werth erscheint.

Gewiss ist, dass in der jüdisch-alexandrinischen Schule, wie dies das Buch der Weisheit vom Pseudosalomo, die Schriften des Philo, besonders seine *vita Mosis*, beweisen, die Vorstufe dieser Richtung, zu finden ist; gewiss auch, dass im Evangelium Johannes Christus als der Logos allen diesen Speculationen die ewige Krone der Vollendung aufsetzt; gewiss, dass grade aus dem Evangelium Johannes Origenes schöpfte; aber eben so gewiss auch ist es, dass diese wissenschaftliche Auffassung des Christenthums in jenem Reiche der reinen Form Plato's als der Mittelstufe zwischen Gott und Welt ihr Analogon hatte*).

Man werfe nun nicht gegen die Bedeutung des christlichen Neoplatonikers Origenes ein, dass die Kirche ihn später verdammt, nachdem seine Gnosis solange rechtgläubig gewesen war. Welcher erhabene Geist ist denn von der Kirche nicht verdammt worden? und so geschah es leicht, dass die Kirche ihren Lehrer, von dem sie unbewusst zehrte, verfluchte.

*) Wir müssen hier besonders das Buch: *Thoma Genesis des Johannes Evangelium* (Berlin, 1882) mit voller Anerkennung seines Werthes für die Culturgeschichte hervorheben.

einer vollen Befriedigung entwickelt worden ist*). Erglänzt somit die rothe Burg (*alhamrā*) Granada's als ein Markstein hoher arabischer Cultur in dem Abendstrahl der Wissenschaft, und warf dieselbe ihre Strahlen weit hin gen Osten, um durch den erweckten Aristoteles den Scholasticismus zu begründen, so konnte sie dies nur thun, nachdem eine neue Morgenröthe der Wissenschaft mit ihrem Frühlicht die Paläste und Zinnen Basra's und Bagdad's schon um drei Jahrhunderte früher erhellt hatte. —

Die Frage über die philosophische Entwicklung im Mittelalter ruht im Wort „Neoplatonismus.“ Welche Rolle spielte doch diese Geisterrichtung in der Culturgeschichte?

Als die griechische Philosophie im kalten Stoicismus und dem frivolen Epikuraeismus ins Leere verlaufen war, rettete der durch Ammonius Saccas in Alexandria begründete Neoplatonismus die schönsten Werthe, die der griechische Geist errungen hatte, für die Nachwelt. Es geschah dies durch die Verbindung Platos mit Aristoteles. Riesengross sind die Leistungen dieser neuen Geisterrichtung.

Die platonische Lehre von der hypostasirten Form als eines Mittelreichs zwischen der Einheit „Gott“ und der unendlichen Vielheit „Welt“ bildet die Grundlage aller neoplatonischen Speculation, aber zur Ausführung dieses platonischen Grundgedankens bediente man sich der Aristotelischen Methode und besonders seiner Theorie von Kraft und That.

So trug der Neoplatonismus Zwillinge in seinem Schooss. Je nachdem man nun gen Oben, Gott zu, das Auge des Geistes richtete, oder aber die niedere Sinneswelt mit in die Betrachtung zog, musste der Idealismus oder der Realismus der Neugeburt sich einprägen und entweder Plato oder Aristoteles ihr Gevatter werden. —

Auf jener Wahlstatt des Geistes auf der im zweiten und dritten Jahrhundert der Kampf für und wider das Christen-

*) Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber. a) Makrokosmos, b) Mikrokosmos. Die Quellenwerke dazu sind: 1. Propädeutik der Araber. 2. Logik. 3. Naturphilosophie. 4. Mensch und Thier. 5. Anthropologie. 6. Weltseele. —

maeus 30, A. B. Diese Stelle lautet deutsch: „Da der Gott wollte, dass alles gut sei, schlecht aber so viel als möglich nichts, so führte er denn alles Sichtbare, da er es nicht in ruhigem Zustande, sondern in schlechter und ungeordneter Bewegung antraf, aus der Unordnung in die Ordnung, in der Ueberzeugung, dass diese durchaus besser sei als jene. Dem besten Gott war es aber weder erlaubt, noch ist es erlaubt, etwas Anderes zu thun, als das Schönste. Durch Ueberlegung nun fand er, dass von allem seiner Natur nach Sichtbaren, kein vernunftloses Werk in seiner Totalität je schöner sein werde, als das mit Geist (Vernunft) ausgestattete in seiner Totalität, dass aber Geist ohne Seele unmöglich einem zu Theil werden könne. In Folge dieser Erwägung also brachte er Geist in einer Seele und eine Seele in einem Körper (d. h. im Körper der Welt) hervor und baute so das All, damit er ein seiner Natur nach möglichst schönes und gutes Werk hervorgebracht hätte. So muss man denn also nach der wahrscheinlichen Rede (entsprechend der Wahrscheinlichkeit) sagen, dass diese Welt ein beseelter und vernünftiger Organismus in Wahrheit geworden ist, in Folge dieser Vorsehung (*πρόνοια*) Gottes.“

Wir fragen nun nach dem Werth, den unser Buch etwa für die Geschichte der Philosophie haben möchte. —

Es herrscht eine Anschauung vor, dass die Araber da durch sie von Spanien aus besonders durch Averroës (Ibn Roschd) die aristotelische Philosophie der Christenheit vermittelt wurde gleichsam aus der Pistole geschossene Aristoteliker wären, wie man überhaupt geneigt ist alle Culturentwicklung, die von den Arabern ausging, den Spanischen Arabern zuzuschreiben.

Dass dies ein Irrthum ist, dass die Araber erst nach einem geistigen Ringen von nahezu drei Jahrhunderten zum reineren Aristotelismus zurückkehrten, geht aus meinen Büchern über die nach Stoffen geordnete Encyklopaedie der *Ichwân es Safâ*, der lauern Brüder, hervor, in welchen gezeigt wird, dass es keine Frage in der geistigen und sinnlichen Welt giebt, welche nicht von den Arabern in Bagdad und Basra schon im zehnten Jahrhundert nach neoplatonischem System gelöst und bis zu

Vorwort.

Auf die arabische Herausgabe, der sogenannten Theologie des Aristoteles, lassen wir in den anliegenden Bogen eine deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen folgen. —

Wir haben in unserer Vorrede zu jener Ausgabe hervorgehoben, dass die arabische Version dieses für die Culturgeschichte so wichtigen Buches um 840 zu fixiren sei und behaupten in den Anmerkungen, vergl. p. 181 bis 184, dass das griechische Original nach Plotin, doch vor Jamblichus, also zwischen 260 bis 310 zu setzen sei, es also möglicherweise von Porphyrius herrühren könne. —

Wir hätten hiermit in diesem Buch die älteste publicirte Arabische Uebersetzung*) eines griechischen Werkes, und dies Werk ist nicht aristotelisch, wenn es auch dem Aristoteles zugeschrieben wird, ist auch nicht platonisch, sondern von plotinischer Färbung.

Dabei möchten wir hier hervorheben, dass die Grundlage unseres Buches auf eine Grundanschauung Plato's zurückzugehen scheint, und gleichsam eine spätere Variation auf das Grundthema ist, welches Plato an zwei Stellen bestimmt ausgesprochen hat. Die eine Stelle ist Philebus 30, C. ff., und die andere Stelle, die genau dieselbe Vorstellung enthält, ist Ti-

*) Honein, der Uebersetzer der Kategorien †877. *Al farabi*, von dem etwas in Schmölder's Documenta †950. Die *Ichwān es Safā* zwischen 950—1000.



HERRN

PROFESSOR Dr. G. SCHNEIDER

IN GERA

WIDMET

ALS ZEICHEN DER FREUNDSCHAFT UND DANKBARKEIT

DIESES BUCH

DER VERFASSER.



DIE SOGENANNT
THEOLOGIE DES ARISTOTELES

AUS DEM ARABISCHEN

ÜBERSETZT UND MIT ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

Dr. FR. DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1883.

DIE
PHILOSOPHIE DER ARABER

IM IX. UND X. JAHRHUNDERT N. CHR.

AUS DER
THEOLOGIE DES ARISTOTELES, DEN ABHANDLUNGEN
ALFARABIS UND DEN SCHRIFTEN DER LAUTERN BRÜDER

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

DR. FRIEDRICH DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

DREIZEHNTES BUCH

DIE SOGENANNTHE THEOLOGIE DES ARISTOTELES

(DEUTSCH)



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

كتاب أولوجيا أرسطاطاليس

وهو

القول على الربوبية

الطبعة الأولى

تصحیح ومقابلة العبد الحقییر

الشیخ المعلم فی المدرسة الکلیة البرلینیة فیدرئخ دیتریصی

طبع

فی مدينة برلین الحروسنة

سنة ١٨٨٢ المسیحیة

الفهرست

- المثمر الأول فى النفس ١
- كلام له يشبه رمزا فى النفس الكلية , ٨
- المثمر الثانى فى ذكر النفس ١٤
- المثمر الثالث فى جوهر النفس ٣٣
- المثمر الرابع فى شرف عالم العقل وحسنه ٤٤
- المثمر الخامس فى ذكر البارئ وابداعه ما ابداع . ٤٩
- المثمر السادس وهو القول فى الكواكب ٦٤
- المثمر السابع فى النفس الشريفة ٧٥
- المثمر الثامن فى صفة النار ٨٥
- فى القوة والفعل ٩٤
- المثمر التاسع فى النفس الناطقة ١١٠
- باب فى النوادر ١١٣
- المثمر العاشر فى العلة الاولى ١٣١
- باب فى النوادر ١٤٢
- فى الانسان العقلى والانسان الحسية ١٤٥
- فى العالم العقلى ١٩٤
- ذكر رويس المسائل فى كتاب اثولوجيا ١٧١



تصحیح ما وقع فی هذا الكتاب من الغلطات

صحیح	غلط	صحیح	غلط				
الناطقۃ	الناطقۃ	۱۲	۶۷	وتحصیلها	وتحصیلہ	۱۱	۳
الشریف	الشریف	۱۵	۷۰	استغرفتی	استغرفتی	۱۳	۸
الآثار	الآثار	۳	۸۰	تترومہ	یترومہ	۱۰	۲۳
تعلمها	تعلمها	۱۱, ۱۰	۹۹	الشهوئی	الشهوئی	۱۴	۲۵
حاجتہا	حاجتہا	۱۴	۱۰۰	تتنجزاً	تتنجزاً	۷	۳۶
بینها	بینها	۷	۱۱۲	كلّ	كلّ	۸	۳۳
فانما	فانما	۴	۱۱۴	وكذا	وكذا	۱۵	۴۰
المحمولة عليها	المحمولة	۱۷	۱۳۹	وتتميزها	وتتميزها	۹	۴۳
النباتية	النباتية	۵	۱۴۰	تترقى	ترقى	۱۸	۴۹
وهو	وهو	۱۹	۱۴۰	آلات	آلات	۱۹	۵۳
أم	أم	۱	۱۴۱	حيزه	حيزه	۴	۶۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله

الميمر الأول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا وهو قول على الربوبية تفسير فرفوربيوس الصورى ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى واصلاحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى رحمه الله،

جدير لكل ساع لمعرفة الغاية التى هو عائدُها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك البغية لتدميث الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الافضاء به الى ما طلب منها وأن يلزم طاعة تصرفه ما يذيقه من لذات الترقى فى رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التى ترقى النفوس العقلية بالزروع الطبيعية اليها،

قال الحكيم أول البغية آخر الدرك وأول الدرك آخر البغية فالذى انتهينا اليه وأول الغن الذى تصمناه كتابنا هذا هو اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقدم من موضوعاتنا ولما كانت غاية كل فحص وطلب انما هو

درك الحق وغاية كل فعل نفاذ العمل فان استقصاء الفحص والنظر يقيد المعرفة الثابتة بان جميع الفاعلين التاملين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدي وان ذلك الشوق والطلب لعلته ثانية وانه اذا لم يثبت معنى الغاية التي هي المطلوبة عند [٢] الفلاسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا وببطل الجود والفعل،

وان قد ثبت في اتفاق افاضل الفلاسفة ان علة العالم القديمة البدائية اربعة وهي الهيولى والصورة والعلّة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها واى العلل منها احق بالتقديم والرئاسة وان كانت بينها مساواة في بعض انحاء المساواة،

فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضاح عللها في كتابنا الذى بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العلل الترتيب الالاهى العقلى وعلى توالى شرح النفس والطبيعة وفعلها واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية وأوضحنا ان ذوات الاوساط لا بد لها من غايات وان البغية هي للغاية وان معنى الغاية ان يكون غيرها بسببها وان لا تكون بسبب غيرها فان اثبات اثبات المعرفة دليل على اتية الغاية لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية ان لا يجوز قطع ما لا نهاية له بذى الغاية والنهاية فالميمر في اوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشيء المطلوب والتخرج والمهارة برياضات العلوم على من اراد السلوك

الى العلوم الطبيعية لانها معينة على نيل البغية والارتياح المطلوب،
وان قد فرغنا مما جرت العادة بتقديمه من المقدمات التي هي الاوائل
الداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطباب
في هذا الفن ان قد اوضحناه في كتاب مطاطا فوسيقى ولنقتصر على ما
اجرينا هناك ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه [٣] في كتابنا هذا
الذي هو علم كلى هو موضوع لاستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا غاية
ما تضمنته موضوعاتنا لكي يكون ذكر اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه
ومعينا على ما فهمه فيما تقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا للغرض
الذى له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم أولا ما نريد الابانة عنه رسما مختصرا
وجيزا حاصرا حاويا لجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التي
نريد شرحها وتلخيصها وتخصيلها ثم نبدأ فنوضح القول في واحد واحد
منها بقول مستقيم مستغني ان شاء الله تعالى،

فغرضنا في هذا الكتاب القول الاول في الربوبية والابانة عنها وانها هي العلة
الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العلة ومبدعها بنوع من الابداع
وان القوة النورية تسخ منها على العقل ومنها بتوسط العقل على النفس
الكليية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسط
الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير
حركة وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه وان الاشياء يتحرك اليه بنوع
الشوق والمزوع، ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصنف بهاءه وشرفه وحسنه

ونذكر الصورَ الإلهيةَ النيقةَ الفاضلةَ المهيبةَ التي فيه وإن منه زين الأشياء كلها وحسنها وإن الأشياءَ المحسّبةَ كلّها تتشبه بها ألا أنها لكثرة قشورها لا يقدر على حكاية الحقّ في وصفها ثم نذكر النفسَ الكليّةَ الفلكيّةَ ونصف أيضا كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به ونحسن نذكر حسن الكواكب وزينتها ودهاء تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر الطبيعةَ المنتقلةَ تحت فلک القمر وكيف تسنح القوّة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك [٤] وتشبّهها بها وإظهارها أثرها في الأشياء المحسّبة الهيلوانيّة الدائرة ثم نذكر حال هذه النفس الناطقة في هبوطها عن عالمها الأصليّ إلى عالم الجسمانيّات وصعودها واتحاد العلة في ذلك ونذكر النفس الشريفة الإلهية التي لزمّت الفصائل العقلية ولم تنغمر في الشهوات البدنيّة ونذكر أيضا حال النفس البهيميّة والانفس النباتيّة ونفس الارض والنار وغير ذلك،^(١)

‘ في النفس ‘

أما بعدُ إذ قد بان وصحّ أن النفس ليست بجرم وإنما لا تموت ولا تفسد ولا تغتّى بل هي باقية دائمة فإنا نريد أن نفاحص عنها أيضا كيف فارقت العالم العقليّ واحددت إلى هذا العالم المحسّي الجسمانيّ فصارت في

(١) وأما فهرست المسائل فهو موجود في آخر الكتاب

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت انوار نور، والحمد لله نور في جوهر عقلي فقط نو حياة عقلية لا تقبل شي من الاثر عنك نحوهم ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزل عنه ولا يصك له موضع نحر لانه لا مكان له يتحركه اليه غير مكانه ولا ينسج أو مكر. مخر غير مكانه وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد نحوهم لدى جوهر فقط لا شوق له واذا استفاد العقل شوقا من ملك بذك تشوقا من صفة ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشترق الى الفعل كثيرا ويزجر لاشية التي رآها في العقل كالمرة التي قد اشتملت بجزءه لمحصر جمع في بطنها كذلك العقل [١٢] اذا تصور بصورة لشوق لاشية ليد ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على فذلك حيزا ضخما ويتمخص فيخرجها الى الفعل لشوقه الى الفعل الحسي.

والعقل اذا قبل الشوق سفلا تصورت النفس منه فتنفس في تمام في علة تصور بصورة الشوق غير ان النفس ربما لاشتمت شوقا ليد ورتد لاشتمت شوقا جزئيا فاذا اشتمت شوقا كليا صورت لصور انسية محلا لاشتمت عليه عقليا كليا من غير ان يفارق علمها انللى باننا لاشتمت في الاشية الحسية التي هي صور لصورها اللبية زينتها وزالجب تقيد بحسن وانساختها صر فيها من خطأ وديرتها تدويرا اعلى وارفع من تلبية علة لاشية لاشية في الاجرام السماوية فاذا صارت لنفس في الاشية الحسية لاشية لاشية فيها اعنى انها لا تكون في الجسم كلفه محصورة جيد عال تدين جيد جديحة

عنه وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك
 انها لما اشتاقت الى السلوك والى ان تظهر افعليها تحركت من العالم الاول
 أولا ثم الى العالم الثاني ثم الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت
 ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعلتها بالعقل فان
 العقل لم يبرح مكانه العقل العالى الشريف وهو الذى فعل الالفعل
 الشريفة الكريمة الحجيبة بتوسط النفس وهو الذى فعل الحيرات في هذا
 العالم الحسى وهو الذى زين الاشياء بان صير الاشياء منها دائما ومنها
 دائرا الا ان ذلك انما كان بتوسط النفس وانما يفعل النفس افعليها به
 لان العقل انية دائمة ففعله دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها
 سلوكا [١٣] خطأ فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا
 تغنى اضطرارا وان ألقى في هذا العالم نوع اخر من انواع النفس فاما هو
 من تلك الطبيعة الحسية وينبغى للشئ الكائن من الطبيعة الحسية ان
 يكون حيا ايضا وان يكون علّة حياة للشئ الذى صار اليه وكذلك
 النفس النباتية كلها حية فان الانفس كلها حية انبعثت من بدء واحد
 الا ان لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه وكلها جواهر ليست باجرام
 ولا تقبل التجزئة فاما نفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية
 ونطقية وهي مفارقة البدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النطقية
 الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس
 فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث،

واما التي قد اتصلت بالبدن وخصعت له وصارت كأنها بدنيتها لشدة
 انغماسها في لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى
 عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسع ونس علق لها في
 البدن ثم هي ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير انها تهلك
 وتبيد كما ظن أناس لانها متعلقة ببدنها وان بعدت منه وناهت ولم يمكن
 ان يهلك آتية من الآتيات لانها آتيات حتى لا تدثر ولا تهلك كما قد
 قلنا مرارا واما ما كان ينبغي ان نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس
 ويرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقته واما الاشياء التي
 ينبغي ان نذكرها للذين لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة المحس فنحن
 ذاكروها وجاعلوها مبدأ قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الأولون
 والآخرين وذلك ان الأولين قد اتفقوا على ان النفس [١٤] اذا صارت
 دنسة وانفادت للبدن في شهواتها حل عليها غضب من الله فيحرص المرء
 عند ذلك ان يرجع من افعائه البدنية وبيغض شهوات البدن ويبدء
 بتضرع لله ويسئله ان يكفر عنه سيئاته ويرضى عنه وقد اتفق على ذلك
 افاضل الناس وارادلهم واتفقوا ايضا ان يترحموا على امواتهم والماضين من
 اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما
 كانت هذه عادتهم ولما صارت كأنها سنة طبيعية لازمة مضطرة وقد ذكروا
 ان كثيرا من الانفس التي كانت في هذه الابدان وخرجت منها ومضت
 الى عالمها لا تزال مغيثة لمن استغاث لها والدليل على ذلك الهيب كل

التي بُنيت لها وُسِّيت بلساءها فاذا اتاها المصطرُّ اغاثوه ولم يجمعوه خائباً فهذا وشبهه يبدل على ان النفس التي مضت من هذا العالم الى ذلك العالم لم تمت ولم تهلك لكنّها حيّة بحيوته باقية لا تبيد ولا تفتى،

‘كلام له يشبه رمزا في النفس الكلية‘

اَنِّي رَبِّمَا خَلَوْتُ بِنَفْسِي وَخَلَعْتُ بَدَنِي جَانِبًا وَصِرْتُ كَأَنِّي جَوْهَرٌ مَجْرَدٌ بِلَا بَدَنٍ فَكُونُ دَاخِلًا فِي ذَاتِي رَاجِعًا إِلَيْهَا خَارِجًا مِنْ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ فَكُونِ الْعِلْمِ وَالْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ جَمِيعًا فَأَرَى فِي ذَاتِي مِنَ الْحَسَنِ وَالْبِهَاءِ وَالضَّبَاءِ مَا أَبْقَى لَهُ مِنْتَعَجِبًا بَهِنًا فَأَعْلَمُ أَنِّي جَزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ الشَّرِيفِ الْفَاضِلِ الْإِلَهِيِّ نُو حَيَوَةٌ فَعَالَةٌ فَلَمَّا ابْتَقِنْتُ بِذَلِكَ تَرْقِيَّتَ بِذَاتِي مِنْ ذَلِكَ الْعَالَمِ إِلَى الْعَالَمِ الْإِلَهِيِّ فَصِرْتُ كَأَنِّي مَوْضِعٌ فِيهَا مُتَعَلِّقٌ بِهَا فَكُونُ فَوْقَ الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ كَلَّةً فَأَرَى كَأَنِّي وَأَقِفُ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ الشَّرِيفِ الْإِلَهِيِّ فَأَرَى هُنَاكَ مِنَ النُّورِ وَالْبِهَاءِ [٥] مَا لَا تَقْدِرُ اللَّسُنُ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا تَعْيِيهِ الْأَسْمَاعُ فَإِذَا اسْتَعْرِقْتَنِي ذَلِكَ النُّورُ وَالْبِهَاءُ وَلَمْ أَقْوِعْ عَلَى احْتِمَالِهِ هَبَطْتُ مِنَ الْعَقْلِ إِلَى الْفِكْرِ وَالرُّؤْيَةِ فَإِذَا صِرْتُ فِي عَالَمِ الْفِكْرِ وَالرُّؤْيَةِ حَجَبَتْ الْفِكْرَةَ عَنِّي ذَلِكَ النُّورُ وَالْبِهَاءُ فَابْقَى مِنْتَعَجِبًا أَنِّي كَيْفَ أَحْدَرْتُ مِنْ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ الشَّامِخِ الْإِلَهِيِّ وَصِرْتُ فِي مَوْضِعِ الْفِكْرِ بَعْدَ أَنْ قَوِيَّتْ نَفْسِي عَلَى تَخْلِيْفِ بَدَنِيهَا وَالرُّجُوعِ إِلَى ذَاتِهَا وَالتَّرَقُّيِّ إِلَى الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ ثُمَّ إِلَى الْعَالَمِ الْإِلَهِيِّ حَتَّى صِرْتُ فِي مَوْضِعِ الْبِهَاءِ وَالنُّورِ الَّذِي هُوَ عِلَّةُ كُلِّ نُورٍ وَبِهَاءٍ وَمِنْ

العجب لقي كيف رَأَيْتَ نَفْسِي حَمِيدَةً وَخَيْرٌ مِنْ كَرِيمَةٍ وَرَبِّهَا
 غَيْرَ خَارِجَةٍ مِنْهُ غَيْرَ لَوْ نَفَسْتُ نَفْسِي وَنَفَسْتُ مِنْهَا وَنَفَسْتُ مِنْهَا
 وَتَذَكَّرْتُ عِنْدَ نَفْسِي أَرْقِيضِي عِنْدَ نَفْسِي وَنَفَسْتُ مِنْهَا وَنَفَسْتُ مِنْهَا
 وَالْحَرِصَ عَلَى النَّفْسِ أَوْ نَفْسِي أَوْ نَفْسِي نَفْسِي أَوْ نَفْسِي أَوْ نَفْسِي
 ذَلِكَ وَارْتَقَى إِلَى النَّفْسِ أَوْ نَفْسِي أَوْ نَفْسِي أَوْ نَفْسِي أَوْ نَفْسِي
 لِأَحَدٍ أَنْ يَغْتَرَّ عَنِ النَّفْسِ وَالْحَمِيدِ فِي النَّفْسِ أَوْ نَفْسِي أَوْ نَفْسِي
 وَنِصْبٍ فَإِنَّ أَمَامَهُ الرَّاحَةَ لَمْ يَلْجَأْ إِلَى النَّفْسِ أَوْ نَفْسِي أَوْ نَفْسِي
 تَحْرِيسًا عَلَى طَلَبِ اللَّاشِيَاءِ النَّفْسِ نَحْلَةً مَا يَحْدِثُ دَرَكًا كَمَا أَدْرَكَ
 وَأَمَّا أَنْبِلُوقَلِيسُ فَقَالَ لَمَّا لَمَّ النَّفْسُ لَمْ تَحْتِ فِي الْمَكْرِ الْمَعْدَى الشَّرِيفِ
 فَلَمَّا أَخْطَأَتْ سَقَطَتْ لِأَنَّ نَفْسِي جَسَدٌ حَرِيصٌ أَوْ عَدَا النَّفْسِ
 فَرَارًا مِنْ سَخَطِ اللَّهِ تَعَالَى لَأَنَّهُ لَمْ يَحْدِرْ أَوْ عَدَا النَّفْسِ عَارَ غِيَاةٍ
 لِلنَّفْسِ الَّتِي قَدْ اخْتَلَفَتْ عَقِيدَةَ نَفْسِي دَانِيسَ نَجْمُونَ نَدَى النَّاسِ
 بِأَعْلَى صَوْتِهِ وَأَمْرِهِمْ أَنْ يَرْضَوْا عَدَا نَفْسِي وَمَعِيدٍ وَيَصْبِرُوا إِلَى عَتَمِهِ
 الْأَوَّلِ الْأَعْلَى الشَّرِيفِ وَأَمْرُهُ أَنْ يَسْتَقْبِرُوا إِلَاهَهُ عَرَّ وَجَلَّ [١٦٩] نِينَشُوا بِذَلِكَ
 الرَّاحَةَ وَالنِّعْمَةَ الَّتِي كَتَبُوا فِيهَا نَوْلًا

قد وافق هذا الفيلسوف في نظره النفس إلى ما لا غير أنه
 إنما كَلَّمَ النَّفْسَ بِالْأَمْتِ وَالْأَلْبِيدِ فَمَرَّ بِتَرَدِّ عَدَا النَّفْسِ وَرَفَضَهُ وَالرُّجُوعِ
 إِلَى الْعَالَمِ الْأَوَّلِ الْحَقِّ، وَأَمَّا الْفَلَاحُونَ أَنْشِيفُ الْأَلْبِيقِ فَانَّهُ قَدْ وَصَفَ
 النَّفْسَ فَقَالَ فِيهَا شَيْءٌ كَثِيرٌ حَسَنَةٌ وَذَكَرَهَا فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ



كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم وأنها ستخرج الى عالمها الحقّ الأوّل فقد احسن في وصفه النفس فأنه وصفها بصفات صرنا بها كأننا نشاهدها عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير أنه ينبغي لنا ان نعلم أولا بأنّ الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة في كل موضع من المواضع التي ذكرها فيها لأنه لو وصفها ولم يصفها إلا بصفة واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه لا علم رأى الفيلسوف وانما اختلف صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحس بصفات النفس ولا رفض الحس في جميع المواضع ونمّ فازدرى باتصال النفس بالجسد لأنّ النفس انما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدًا لا نطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار؛ وقد وافقه على ذلك انبا دقليس غير انه يسمي البدن الصدى وانما عنى انبا دقليس بالصدى هذا العالم بأسره ثم قال افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي الى عالمها العقليّ وقال افلاطون في كتابه الذي يدعى فادرس ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاقت ارتقت الى عالمها الأوّل وقال في بعض كتبه ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما يهبط لحطّئة اخطأها او انها تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجاوز على خطاياها؛ ومنها ما هبط لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله بانه ثمّ هبوط النفس وسكنائها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا [١٧] في كتابه الذي يدعى طيمائوس ثم

ذكر افلاطون هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل البارى الخبير فان البارى لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيرها فيه ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهمذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم وامكنها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون العالم العقلى في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسى من اجناس الحيوان ما في العالم العقلى فقد نقدر ان نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في الفحص عن النفس التى نحن فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولأى علة انحدرت الى هذا العالم اعنى البدن واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم واى شىء هي وفي اى موضع تسكن منه وهل انحدرت النفس اليه ،اتصلت به طوعا او كرها او بنوع آخر من الانواع ،

ونستفيد منه علما آخر اشرف من علم النفس وهو ان نعلم هل البارى تعالى خلق الاشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام بغير صواب فانه قد اختلف الاولون في ذلك واكثروا فيه القول فنريد ان نبدا نخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الاشياء التى ذكرناها فنقول

أَنَّ افلاطون الشريف لما رأى جُلَّ الفلاسفة قد اخطؤوا في وصفهم
 الآتيات وذلك أنهم لما ارادوا معرفة الآتيات الخفية طلبوها في هذا العالم
 الحسى وذلك أنهم رفضوا الاشياء العقلية واقبلوا على الحسى وحده
 فارادوا ان ينالوا بالحس جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية [١٨] فلما
 رأهم قد ضلُّوا عن الطريق الذى يؤدِّيهم الى الحق والرشد واستولوا
 عليهم الحس رقى لهم في ذلك وتفصل عنهم وارشدهم الى الطريق الذى
 يؤدِّيهم الى حقائق الاشياء ففرق بين الحس والعقل وبين طبيعة الآتيات
 وبين الاشياء المحسوسة وصير الآتيات الخفية دائمة لا تزول عن حالها
 وصير الاشياء الحسية دائرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا
 التمييز بدأ وقال ان علّة الآتيات الخفية التى لا اجرام لها والاشياء
 الحسية ذوات الاجرام واحدة وهى الآتية الاولى الحق ومعنى بذلك البارى
 الخالف عز اسمه ثم قال ان البارى الاول الذى هو علّة الآتيات العقلية
 الدائمة والآتيات الحسية الدائرة وهو الخير المحض والخير لا يليق
 بشيء من الاشياء الا به وكُلُّ ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل
 من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآتيات العقلية ولا من
 طباع الآتيات الحسية الدائرة لكنّها من تلك الطبيعة العالينة وكلُّ
 طبيعة عقلية وحسية منها بادئة فان للخير انما ينبعث من البارى في
 العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم
 وانما يتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التى صارت من العلو

في هذا العالم وهي التي تزيين هذا العالم لكيلا يتفرق ويفسد ثم قال ان هذا العالم مركَّب من هيولى وصورة وانما صور الهيولى طبيعةً هي اشرف وافضل من الهيولى وهي النفس العقلية وانما صارت النفس تصوّر في الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف وانما صار العقل مقبواً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الآتية الاولى التي هي علّة سائر الآتيات العقلية النفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء الحسّية حسنةً بهيئة من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل [19] انما هو بتوسط العقل والنفس ثم قال ان الآتية الاولى المحقّفة هي التي تفيض على العقل الجبوةً اولاً ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذى هو خيرٌ محصنٌ

وما احسن وما اصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ان قال انه خالف العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلها غير انه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر فيتوهم عليه انه قال ان البارى تعالى انما خلق الخلق في زمان فانه وان توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه فانه انما لفظاً بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطرّ الاولون الى ذكر زمان في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليقة التي لم تكن في زمان البتة وانما اضطرّ الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الشوائى السفلية وذلك ان المرء اذا اراد

ان يبيّن عن العلة ويُعرفها اضطرّاً الى ذكر الزمان لانه لا بدّ للعلّة من عن
 يكون قبل معلولها فينتوهم المتوهم ان القبليّة في الزمان وان كلّ فاعل
 يفعل فعله في زمان وليس ذلك كذلك اعني انه ليس كلّ فاعل يفعل
 فعله في زمان ولا كلّ علة قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا
 المفعول زمانىّ او لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت
 الزمان لا محالة وان كانت العلة زمانية كان المعلول زمانيا ايضا فالفاعل
 والعلّة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان
 لم تكن تحته،

، كمل الميمر الاول والحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الصالحين،

، الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا،

اول مسائل المقالة الثانية من كتاب اثولوجيا ان سأل سائل فقال ان
 النفس اذا رجعت الى العالم العقلي وصارت مع تلك الجواهر العقلية فما
 الذى تقول وما الذى تذكر قلنا ان النفس اذا صارت في ذلك المكان
 العقلي انما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف الا انه لا
 يكون هناك شيء يضطرّها ان تفعل وتقول لانها انما ترى الاشياء التى

هناك عيانا فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل لان فعلها لا يليق
بذلك العالم بل انما يليق بهذا العالم،

فان قال قائلُ اقتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي قلنا انها لا
تذكر شيئا مما تفكرت فيه ههنا ولا تنفوه بشيء مما نطقت به ههنا ولا
بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها في هذا العالم فانها
منى كانت نقيية صافية لا ترصى الى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى
شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف لكنها تلقى بصرها الى العالم
الاعلى دائما واليه تنظر دائما وآياه تطلب وتذكر وكل فعل تفعله وكل
معرفة تعرفها فانها تصيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعلمه في ذلك العالم
الشريف لا ينقلب منها فتحتاج ان تذكره اخيرا بل هو في عقلها مردود
دائم لا تحتاج الى ان تذكره لانه بين يديها دائم لا ينقلب وانما ينقلب
منها كل علم علمته في هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص
على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانما لا تحرص على ضبطه لانه علم
مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شأن النفس ضبط الشيء
المستحيل وامسكه وليس في العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم
مستحيل وانما كانت الاشياء هناك ظاهرة بينة ثابتة دائمة وعلى حال
واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شيء بل ترى الاشياء دائما على ما
وصفناه ونقول ان كل علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا
يكون بزمان لان الاشياء التي في ذلك العالم كُوتت بغير [٢١] زمان

فلذلك صارت النفس لا تكوّن بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء
التي كانت تتفكّر فيها ههنا ايضا بغير زمان ولا تحتلج ان تذكرها لانها
كالشيء الحاضر عندها فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس
لا تغيب عنها اذا كانت في العالم الاعلى والحقّة في ذلك الاشياء المعلومة
فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا
تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا
من الصور الى الاجناس وانقلابات صاعدا فاذا لم يكن الاشياء المعلومة في
العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلّها حاضرة ولا حاجة للنفس الى
ذكرها لانها تراها عيانا،

فان قال قائل انا نجيب لكم هذه الصفة في العقل وذلك ان الاشياء كلّها
فيه بالفعل معا ولذلك لا يحتلج الى ان يذكر شيئا منها لانها عنده وفيه
ولا نجيب ذلك في النفس لانّ الاشياء كلّها ليست في النفس بالفعل معا
بل الشيء بعد الشيء فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة
الى الذكر كانت في هذا العالم ام في العالم الاعلى قلنا وما الذي يمنع
النفس اذا كانت في العالم الاعلى من ان تعلم الشيء المعلوم دفعة
واحدة واحدا كان المعلوم او كثيرا لا يمنعها شيء عن ذلك البتة لانها
مبسوطة ذات علم مبسوط تعلم الشيء الواحد مبسوطا كان او مركبا
دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كلّه دفعة واحدة والوجه
مركب من اجزاء كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس

إذا رأت شيئاً مركباً كثيراً الأجزاء علمته كله دفعة واحدة معا لا جزءاً بعد جزء وإنما تعلم الشيء المركب دفعة واحدة معا لأنها تعلمه بلا زمان وإنما تعلم الشيء المركب دفعة بلا زمان لأنها فوق الزمان وإنما صاروا فوق الزمان لأنها علّة للزمان،

فإن قال قائلٌ وما عنيتم أن تقولوا إذا أخذت النفس في قسمة الأشياء وشرحها أفليس أمّا تقسم الشيء بعد الشيء وتعلم أن له أولاً وآخرًا وإذا علمته كذلك [٣٣] لم تعلمه دفعة واحدة قلنا إن النفس إذا أرادت أن تقسم الشيء أو تشرحه فإما تفعل ذلك في العقل لا في الوجود فإذا كانت القسمة في العقل لم تكن هناك متفرقة بل تكون هناك أشدّ منها توحدًا إذا كانت في الوجود والحواس لأن العقل يقسم الشيء بغير زمان ولم يكن للشيء المبسوط أولٌ ولا آخر بل هو أولٌ كله لأن أوله يدرك آخره لأنه ليس بين أول القسمة وآخرها زمانٌ بتوسط الأول والآخر منها،

فإن قال قائلٌ أفليس قد علمت النفس إذا قسمت الشيء أن منه ما هو أولٌ ومنه ما هو آخرٌ قلنا بلى غير أنّها لا تعلمه بنوع زمان بل إنما تعلمه بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصر إذا رأى شجرةً رآها من أصلها إلى فرعها دفعة واحدة يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان لأن البصر إنما رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا

فان كون البصر يعلم ذلك فبالْحَرَى ان يكون العقلُ يعلم اَوَّلَ الشىءِ
وآخِرُهُ بالترتيب لا بالزمان والشىء الذى يُعلم اَوَّلُهُ وآخِرُهُ بالترتيب لا
بالزمان يُعرف ذلك كُلُّهُ دفعةً معا،

فان قال قائلٌ ان كانت النفسُ تعلم الشىء الواحد المبسوط والمركب
الكثيرَ القُشور دفعةً واحدة فكيف صارت ذات قُوَى كثيرةٍ وحصار بعضها
اَوَّلًا وبعضها آخرا قلنا ان قُوَةَ انفسٍ واحدةً مبسوطه وأما يتكثَّر قواها
في غيرها لا في ذاتها والدليلُ على ان قواها واحدةً مبسوطه فعلها فانه
واحد ايضا فالنفسُ وان كانت تفعل افاعيلَ كثيرةً لكنها اما تفعلها
كُلُّها معا واما يتكثَّر افاعيلُها وتنفرد في الاشياء التى تقبل فعلها فانها
لما كانت جسمانيةً متحركةً لم تقوَ ان تقبل افاعيل النفس كُلِّها
معا لكنها قبلتها قبولا متحركا فكثرتُ الافاعيل انن في الاشياء لا في النفس،

ونقول ان العقل واقفٌ على حال واحدة [٢٣٣] لا ينتقل من شىء الى شىء
ولا حاجة له بالرجوع الى ذاته في علم الشىء بل هو قائم ثابت الذاتِ
على حالةٍ وفعلة فان الشىء الذى يريد علمه يكون كانه هيبولى له وذلك
انه ينتصوَر بصورة المعلوم والمنظور اليه اذا تصوّر العقل بصورة المعلوم
والمنظور اليه صار مثله بالفعل واذا صار العقلُ مثَل المعلوم بالفعل كان
هو ما هو بالقوة لا بالفعل واما يكون العقل هو ما هو بالقوة اذا لم يلقِ
بصره على الشىء الذى يريد علمه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل،
فان قال قائل ان العقل اذا لم يرد علم الشىء ولم يلقِ بصورة على شىء

فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شيء وهذا محالٌ لأن من شأن العقل ان يَعمَل دائماً وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على الاشياء دائماً فلا يكون هو ما هو بالفعل ابداً وهذا قبيح جداً قلنا العقل هو الاشياء كلها كما قلنا مراراً فأذا العقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون احاط بجميع الاشياء التي دونه فاذالقى بصره على الاشياء كان محاطاً بها وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا ايضاً،

فان قال قائل ان القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الاشياء وكان هذا فعله فلا محالة ان انه مستحيلٌ فقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء من انواع الاستحالة البتة قلنا هو وان كان يلقى بصره على ذاته مرة وعلى الاشياء مرة فإنه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة وذلك أنه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته فقط واذا كان في غير عالمه اى في العالم الحسى فإنه يلقى بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط، وانما صار ذلك كحال البدن الذى صار فيه بنوسط النفس فاذا كان مشوياً بالبدن جداًلقى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلاًلقى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة [١٤] التي قلنا،

وأما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء وذلك انها تلقى بصرها على الاشياء كلها لحركتها الـمائلة وانما صارت النفس كذلك لانها موضوعة في أفق العالم العقلي وانما صارت لها حركة مائلة لانها اذا ارادت علم شيء اقلت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانها صارت ذات حركة لانها انما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار العقل ثابتا قائما لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد من ان يكون النفس متحركة وآلا لكانت النفس والعقل شيئا واحدا وهكذا يكون سائر الاشياء وذلك لان الشيء اذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا وآلا لكان الحامل والمحمول شيئا واحدا وهذا محال غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها الى الاستواء اكثر منها الى الميل واذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الاستواء،

فان قال قائل ان العقل يتحرك ايضا غير ان يتحرك منه واليه فان كان لا محالة يتحرك فلا محالة ان يستحيل قلنا انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علته وفي العلة الاولى فانه هو يتحرك غير انه وان يتحرك وانما يتحرك حركة مستوية، فان ليج واحد فقال ان العقل يتحرك ايضا عند نيبله الاشياء وذلك انه يلقى بصره على الاشياء واللقاء حركتها قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون منه اليه واما ان يتحرك منه الى الاشياء فإى الحركتين تحرك فحركته مستوية غاية في الاستواء لا

ميلَ فيها والحركةُ المستوية التي في غاية الاستواء تكاد أن تكون شبه السكون وهذه الحركة ليست استحالَةً لأنها لا تخرج من ذاتها ولا تزيغ عن حالها وإن كان هذا هكذا وكان العقلُ يتحركُ بهذه الحركة فإنه غيرُ مستحيل وهو ثابتٌ قائم ساكن كما قلنا أيضا وإنما صار العقل اذا القى [٢٥] بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لأن فيه جميعَ الاشياء والاشياء، وهو شيءٌ واحد كما قلنا مرارا،

واما النفس فانها اذا كانت في العالم العقلي لم تستحيل ايضا لانها تكون هناك صافيةً نقيّةً لا يشوبها شيءٌ من الاشياء الجسمانية فتعلم الاشياء التي دونها علما حقا وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها تتحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شيءٌ متوسط البتة وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته فاذا التزمته توحدت به من غير ان يهلك ذاتها بل تكون ابيّنَ واصفى وازكى لانها هي والعقل يكونان شيئا واحدا او اثنين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غير مستحيلة في عالمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصلٌ وإنما صارت كذلك لانها تصير في العاقل والمعقول وإنما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدتها به حتى كانتا وهو شيءٌ واحد فان فارقت النفس العقلَ وأبت أن تتصل به وأر، يكون، هي وهو واحدا اشتاقت الى أن

تتفرد بنفسها وأن يكون في والعقل اثنتين لا واحدا ثم أطلعت على هذا العالم والفت بصرفها على شيء من الأشياء دون العقل فاستغلت الذكّر في وصارت ذات ذكر فان ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف غير انها أما ان تنحط الى الاجرام السماوية فتبقى هناك فانها لا تذكر الا تلك الاجرام السماوية فقط وتشبهت بها وكذلك اذا انحطت الى العالم الارضي تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئا من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته لان التذكر اما ان يكون التعقل واما ان يكون التوهم والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة لكنّها تكون [٣٣] على حال الأشياء التي تراها ارضية كانت ام سماوية الا انها على نحو ما ترى من الأشياء الارضي والسماوي فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله وانما صار التوهم يشبهه بالأشياء الارضية والسماوية لانها كلّها فيه غير انها فيه بنوع ثان لا بنوع اول فلذلك لا يقدر على ان يشبهه بالأشياء السماوية والارضية تشبها تماما لانه انما صار التوهم لا يقوى على ان يشبهه بصور الأشياء تشبها تماما لانه متوسط موضع بين العقل والحس فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما دون الآخر حفظا يقينا ولا يخلص لاحدهما دون الآخر فقد بان ان النفس اذا ذكرت شيئا واحدا من الأشياء تشبهت به وصارت مثله شريفا كان ذلك الشيء ام ذفيا

فريد الآن ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول وانما ياتيها الخير الاول بتوسط العقل بل هو الذي ياتيها وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنع مانع من ان يسلك حيث شاء فاذا اراد النفس اتاها ولم يمنع مانع من ذلك جرمانياً كان او روحانياً وذلك انه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الاخر بتوسط ما يليه، فان لم يشتهق النفس الى الخير الاول واطلعت الى العالم السفلي واشتقت الى بعض ما فيه فانها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها آياه او توهمها له فالنفس انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى يتوهمه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر،

فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان تردّه فلا محالة انها تتوهمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كنت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئاً من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم [٢٧] قبل ان تصير فيه لكنها تتوهمه بوجه عقلي وهذا الفعل انما هو جهل لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه جهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا لان ذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا فان ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف الا ان

ذلك يكون بجهةٍ وجهيةٍ وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وفي العلة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لكان هو فوقها وعلته لها ومن المحال ان يكون الشيء فوق علته وعلته لعلته وذلك ان يكون المعلولُ علته لعلته والعلته معلولة لمعلولها وهذا قبيح جداً والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه وهو علته وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسها بل فوق ذلك وافضل واعلى لانه علته معرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهلٌ لانها ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته نعى بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجة الى معرفتها لانه علته فيها وفي معلولاته كلها فذا كانت فيه لم يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفاً ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلته الاولى لانها فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم الاعلى العقلي لم تتذكر شيئاً مما علمته ولا سيما اذا كان العلم الذي اكتسبته دنياً بل تحصر على رفض جميع [٢٨] الاشياء التي نالت في هذا العالم ولا اضطرت الى ان تكون هناك ايضا تقبل الآثار التي كانت تقبلها ههنا، وهذا قبيح جداً ان تكون النفس تقبل آثار هذه العالم وفي في العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فاتها

تقبلها في وهما واذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا أنفا والنفس لا تشبهه بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلى لانها يلزمها من ذلك ان تكون في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلى وهذا قبيح جدا فقد بان وصح كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء المحسنة الدائرة الدنيئة وبان ايضا بالاراء المقتنة والمقاييس الشافية حال العقل وكيف يذكر ويتوهم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة المتوهمه على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى

فريد الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامى المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم بالذات فينبغي ان يعلم هل يتجزأ النفس ام لا تتجزأ فان كانت تتجزأ فهل تتجزأ بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزأ فبذاتها لا تتجزأ ام بعرض فنقول ان النفس تتجزأ بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ الجسم كقولك ان الجزء المتفكر هو غير الجزء البهيمى وجزؤها الشهوانى غير الجزء الغصبى واما نعى بالجزء منها جزء الجسم الذى يكون فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذى فيه قوة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوة الغضب فالنفس اما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اى يتجزؤ الجسم الذى في فيه فاما في بعينها فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس تقبل التجزئة فاما نقول ذلك بقول مضاف عرضى لانها اما تكون متجزئة

[٣٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثّة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزئة^{٣٤} واما نعى انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزأ^{٣٥} تجزؤ الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن اما يكون حاسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحاسية في جميع الاعضاء نوات المحس قيل لتلك القوة انها تتجزأ^{٣٦} بتجزؤ الاعضاء التي هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثّة في جميع الاعضاء لکنها في كل عضو تامّة كاملة وليست متجزئة^{٣٧} بتجزؤ الاعضاء واما تتجزأ^{٣٨} بتجزؤ الاعضاء كما وصفنا وبيننا مرارا

فان قال قائل ان النفس لا تتجزأ في حاسة اللمس فقط واما في سائر الحواس فانها تتجزأ قلنا ان النفس تتجزأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لانها ابدان^{٣٩} والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزأ بتجزؤ الحساس كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرناها انما غير انها اقل تجزؤا في اللمس منها في سائر الحساس وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد والقوة التي في القلب وفي الغصبية اقل تجزؤا وهذه القوة ليست مثل قوى الحساس لکنها على نوع اخر وذلك ان قوى الحساس هي اجزاء بعد هذه القوة فلذلك صارت اشد تجسما واما قوة النباتية والنامية والشهوانية فقل تجسما والدليل على ذلك انها لا تفعل

افعليلها بآلات البدن لأن الآلة تمنعها من ان تفعل افعالها في جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بان اذا أن قوة النفس القابلة للتجزئة غير قوتها التي لا تقبل التجزئة وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدة بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقتصر بعضها في بعض، قوة النفس [٣٠] على ضربين احدهما يتجزأ بتجزؤ الجسم مثل القوة النامية والقوة التي في شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم يجمعها قوة اخرى ابقى وارفع منها واعلى فقد يمكن ان ان يكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ والتي في اقوى القوى المتجزئة مثل الحسائس فانها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة في اقوى الحواس وفي ترد عليها بتوسط الحسائس وهي قوة لا تتجزأ لانها لا تفعل فعلها بالة لشدة روحانيتها ولذلك صارت الحسائس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء التي يودى اليها الحسائس وتمييزها معا من غير ان تنفعل او تقبل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسة وتمييزها معا في دفعة واحدة، وينبغي ان تعلم هل لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن تكون فيه او ليس لها مواضع البتة فنقول ان لذل قوة من النفس موضعا معلوما يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها فلنحتاج اليه لظهور فعلها

من ذلك المكان المنتهياً لقبول ذلك الفعل والنفس هي التي صيرت ذلك العضو منتهياً لقبول فعلها لأنها إنما تهتت العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فأذا هبت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها وتظهر قوتها من ذلك العضو وإنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيات الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاء دائماً وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطى الابدان القوى تنسب اليها تلك القوى لأنها علته [٣١] لها وصفات المعلول اخرى ان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول،

وفرجع الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها وبين ان تكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحاس لا تغير له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا أنا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية اذا صارت قوى النفس ليست في مكان، فان قال قائل ان بعض قوى النفس في مكان اى لها اعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا لكن يكون بعضها فينا وبعضها ليس فينا وهذا قبيح جداً ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء من اجزاء

النفس في مكان البتّة كانت النفس داخلّة في البدن او خارجةً منه وذلك ان المكان محيِّطٌ بالشىء الذى فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشىء جسمانيّ وكلّ شىء يحصره المكان ويحيط به فهو جسمٌ والنفس ليست بجسم ولا قواها باجسامه فليست انن في مكان لان المكان لا يحيط بالشىء الذى لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كلّ قوّة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن ألا ان تلك القوّة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان لكنها فيه بانها يظهر فعلها منه وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي تكون للنفس في البدن وذلك ان الكلّ من الجرم لا يكون في المكان الذى يكون فيه الجرم فاما النفس فكلها حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لآنها علّة له والمعلول لا يحيط بالعلّة بل العلّة تحيط بالمعلول ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشىء في الظرف فاتها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذى نفس [١٣٣] وذلك انه لو كان البدن محيِّطاً بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكن بعض النفس يضمحلّ كما يضمحلّ بعض الماء الذى يشقه الظرف وهذا قبيحٌ جدّا وليست النفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا آنفاً وذلك ان المكان الحَقّ المحصّ ليس هو جرم بل هو لا جرم فان كان المكان لا جرم

والنفس ليست بجرم فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو هي لان
الكُلَّ اوسعُ من الجزء وهو محيطٌ به وحاصرٌ له،

فان قال قائل لا بدَّ من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المكان
قلنا ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القُصوى وان كانت النفس في
المكان فانها تكون في تلك الصحيفة فقطً فيبقى سائرُ البدن ليست
النفس فيه وهذا ايضا قبيحٌ جداً وقد يعرض من قول القائل ان النفس
في البدن كالشيء في المكان اشياءٌ آخرُ قبيحةٌ ومحالةٌ اولها ان المكان
يجرِّك الشيء الذي فيه لا الشيء في المكان هو الذي يجرِّك المكان به
فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن علّة حركة
النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علّة حركة البدن والشيء ذو
المكان اذا رُفِع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتة فلوان النفس
في البدن كالشيء في المكان لكان اذا ما رُفِع الجسم وفسد ارتفعت
النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس كذلك بل اذا رُفِع البدن
وفسد كانت النفس اشدَّ ثباتا واظهر منها اذا كانت في البدن،

وان قال قائل ان المكان اتما بعد ما وليست بالصحيفة الخارجة القُصوى
فالنفس في البدن كانهما في بعد ما قلنا ان كان المكان بعد ما فبالحرى
ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد
انما هو الفراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو
الفراغ فيكون النفس اذا في الشيء الفراغ الذي فيه البدن لا في

البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ايضا فى البدن [٣٣] كالشئء المحمول وذلك ان الشئء المحمول انما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل فانهما اثرا الجرم الحامل لهما والآثار لا تغارق حواملها ألا بفسد حواملها والنفس تغارق البدن من غير ان تفسد او تتحلل بتحلل البدن وليست النفس فى البدن كالجزة فى اللد لان النفس ليست بجزء البدن،

فان قال قائل ان النفس جزء للحتى كله فهو فى البدن كالجزة فى اللد قلنا انه لا بد ان يكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزة فى اللد اما مثل ما يكون الشراب فى ظرف الشراب واما ظرف الشراب بعينه وقد قلنا انها ليست فى البدن مثل ما يكون الشراب فى الظرف وبيننا كيف لا يمكن ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان الشئء لا يكون موضعا لنفسه فليس النفس اذا فى البدن كالجزة من اللد وليست ايضا فى البدن كاللذ فى الاجزاء فانه قبيح جدا ان تقول ان النفس هى اللذ والبدن اجزؤها، وليست النفس مثل صورة فى الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس فى البدن كذلك بل هى مفارقة البدن بغير فساد والهيولى ايضا قبل الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هى التى تجعل الصورة فى الهيولى ان هى التى تصور فى الهيولى وهى التى تجسم الهيولى فان كانت النفس هى التى تصور الهيولى وهى التى تجسمها فلا

محالة أنها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون في
المعلول كالشيء المحمول وآلا لكانت العلة اثرا للمعلول وهذا قبيح
جدا لان المعلول هو الاثر والعلّة هي المؤثرة والعلّة في المعلول بالفاعل
المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصح ان النفس في
البدن ليست على شيء من الانواع الذي ذكرنا وبيننا بحاجج مقنعة
مستقصاة؛

‘ثم الميّم الثاني من كتاب أثولوجيا‘

الميّم الثالث من كتاب أثولوجيا

ان قد بينّا على ما وجب تقديمه من القول على العقل [٣٤] والنفس
الكليّة والنفس الناطقة والنفس المهيبيّة والنفس النامية والطبيعة
ونظّمنا القول فيه نظما طبيعيا على توالي مجرى الطبيعة فنقول الآن على
ايضاح ماهية جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرّميّين الذين ظنوا
بحسارتهم ان النفس ائتلاف اتفاقي الجرم واتحاد اجزائه ونكشف عن
دحوص حجتهم في ذلك ويظهر قبح ما يجرى اليه مذهبهم فانهم
نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وترلوا الانفس والجواهر الروحانية
معراة من كل قوة؛

فنقول أنّ افعال الاجرام انما تكون بقوى ليست بجرمانية وهذه القوى تفعل الافعال العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كمية وكيفية والكمية غير الكيفية وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كمية وقد اقر بذلك الجرميون فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وكيف يمكن ان يكون الكيفية جرما وليست بواقعة تحت الكمية ان كان كل جرم واقعا تحت الكمية والكيفية ليست بجرم وان لم يكن الكيفية جرما فقد بطل قولهم ان الاشياء اجرام، ونقول ايضا كما قلنا ان كل جرم وكل جثة اذا جُرئت او اختلّ منها قدر ما لم تبغ على حالها الاولى من العظم والكمية وتبقى الكيفيات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لان الكيفية في جزء الجرم كقيمتها في الجرم كحلاوة العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميته وليست كمية رطل من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها،

ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت القوى الشديدة ذات جثث [٣٥] عظام ولكن القوى الضعاف ذات جثث لطاف فاما الآن فانه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربما كانت الجثة لطيفة

وكانت القوة شديدة، فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نصيف القوة الى عظم الجثة بل الى شيء آخر لا جثة له ولا عظم. ونقول ان كانت هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرما ما بزعمهم فانما صارت تفعل افعال مختلفة بالكيفيات التى فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء التى صارت فى الهيولى اما فى كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا جرمانيات، فان قالوا ان الحى اذا ما برد دمه وانفشت الريح الغربية التى فيه هلك ولم يبق فان كانت النفس جوهر غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التى فى البدن ثم عدمها البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاختلاط قلنا ان الاشياء التى تقم الحى ليست هى الاخلاط البدنية فقط لئن هى اشياء آخر غيرها ايضا فقد يحتلج الحى اليها فى قيامه وثباته واما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى للبدن ياخذها النفس وتهيئها على صورة البدن لان البدن سبباً فلو لا ان النفس تمد جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحى كثير شئ، فاذا فنت هذه العناصر ولم تجد النفس عنصراً تمد به البدن فعند ذلك يهلك الحى ويفسد والاخلاط اما فى علة هيولانية للحى والنفس علة فاعلة، والدليل على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غربية ولا يمكن ان يكون حى من الحيوان غير ذى نفس البتة فليست النفس اذن بجم، ونقول ان كانت النفس جرماً فلا بد لها من ان تنفذ فى سائر البدن وتمتزج به كامتزاج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض واما

يحتاج النفس ان تنفذ في جميع البدن لينيل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض لم يكن النفس نفسا [٣٣١] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منهما على حاله الاوّل بالفعل لكنهما يكون في الشيء بالقوة فلذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق على حالها الاوّل لم تكن نفسا

ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم اخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاوّل لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاوّل وكذلك اذا فارقت النفس البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاوّل ولا ينكر ذلك احد ولا يدفعه، ونقول ايضا اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتها وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم يكبر جثة البدن بل هو احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقلّ والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ وعظم غير انه عظيم فاسد فليست النفس اذا بجرم، ونقول ان الجرم اذا امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم والنفس يقطع التقطيع الى ما لا نهاية له، فان حجوا وقالوا ان الفضائل

كلها جسمانية نوات جُثَّتْ سألناهم وقلنا لهم كيف تنال النفس الفضائل
وسائر الاشياء المعقولة بانها دائمة لا تبديد ولا تفتى او بانها واقعة تحت
الكون والفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفضائل لانها دائمة لا
تبديد كانوا قد اقرؤا بما محمدوا في ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل
بانها واقعة تحت الكون والفساد قلنا فمن المكون لها ومن اتى العناصر
تكوينها وسألناهم [٣٧] عن المكون ايضا اذ اتم هوام واقع تحت الكون
والفساد وهكذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائم لا يفسد فقد جاروا
عن قولهم بان الاشياء كلها اجرام،

فنقول ان كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحية فلا محالة
انها ليست بأجرام فان لم تكن اجراما لم يكن ما فيها والعالم بها جرما
اضطارا فنقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس في حيز الاجرام لانهم
راؤا الاجرام تفعل وتؤثر آثارا مختلفة وذلك انها تسخن وتبرد وتبيس
وترتب فظنوا ان النفس جرم ايضا لانها تفعل افاعيل مختلفة وتؤثر آثارا
عجيبة فليتعلموا انهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وياتى القوى تفعل وانها
انما تفعل بالقوى التى فيها التى ليست بجرمية وان تجوا وقالوا بل انما
يفعل الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشىء آخر فيها غيرها قلنا انا وان
جوزنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيز النفس اعنى
التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة والفكرة
والعلم والشوق والتعهد والتدبير والحكم فهذه القوى واشبهها جوهر

غيرُ جوهر الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانية خلوا معرأة من كل قوة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كله فانه ينفذ في الاجزاء ولا ينتهاهى وهذا باطلٌ لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فان الجرم لا ينفذ في الجرم كله والنفس تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا تحتاج في نفاذها في الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها قطعاً جزئياً بل تقطعها قطعاً كلياً اى تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علةٌ للجرم والعلّة اكبر من المعلول ولن تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع اخر اعلى [٣٨] واشرف،

فان قالوا ان الروح الغريزي الطبيعي لما صار في الأسطقس الباردة ويبقى في البرد لطيف وصار نفساً قلنا ان هذا محالٌ قبيح جداً وذلك ان كثيراً من الحيوان تغلب عليه الاسطقس الحار وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صارت في خواص البرودة وان قالوا ان الطبيعة قبل النفس وانما يكون النفس من قبل اتصال الطبائع الخارجة منها قلنا انه يعرض في قولكم هذا امرٌ قبيحٌ جداً عند ذوى الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها لزمكم في ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له وان جعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيحٌ جداً وذلك انتم جعلوا الافضل دون الادنى والاعم بعد الاخص وهذا محالٌ غيرُ ممكن بل العقل قبل الاشياء المبتدعة كلها ثم النفس ثم الطبيعة وكلما سلك

سفلا كان الشيء، أدنى وأخصّ وكلّما سلك علواً كان الشيء؛ أفضل وأعمّ
وان تجوّا وقالوا أنّ العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم
ان يكون الاله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالما
بعرضٍ وذلك محالٌ لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقا امكن
ان يكون لا نفس ولا عقل ولا الاله وهذا محال قبيح جدا، وأما نحن
فنقول ان الله عز وجلّ علته للعقل والعقل علته للنفس والنفس علته للطبيعة
والطبيعة علته للاكوان كلها الجزئية غير أنه وان كانت الاشياء بعضها
علته لبعض فان الله تعالى علته لجميعها كلها غير انه علته لبعضها بغير
توسّط وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما
نحن ذاكرون ان شاء الله تعالى؛

ان الشيء بالقوة لا يكون شيئا بالفعل الا ان يكون بالفعل شيئا آخر
يُخرجه الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تقدر على
ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيئا بالفعل فابن يلقى القوة
بصرها وأتى تاتى فلما الشيء الكائن بالفعل [٣٩] فانه اذا اراد ان يخرج شيئا
من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك
القوة الى الفعل ويبقى عودا على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان
يصير الى شيء آخر ان هو ما هو بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من
القوة الى الفعل لم يحتاج الى ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى
ذاته فيخرج الشيء من القوة الى الفعل فان هذا هكذا قلنا ان

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة وأعم والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائما فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يُعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولة من العقل لا تُعَلَّل ما تخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الاتية الاولى غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس وانما يفعل النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا

فاما البارى عز وجل فانه يحدث انبياء الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث انبياء الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المحض فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوقه شيء اخر نالته قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك يحرس على ان يتشبه بالعقل الاول الذى هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة وكذلك النفس فان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوته فاذا فعلت فانما تنظر الى العقل فتفعل ما تفعل فاما الفاعل الاول هو فعل محض فانه يفعل فعله وهو [٤٠] ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذا وصح

انّ العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وانّ الطبيعة قبل الاشياء الواقعة تحت اللون والفساد وان الفاعل الأول قبل الاشياء كلّها وانّه مبدع ومتميم معا ليس بين ابداعه الشئ وانما هو فرق ولا فصل البتّة وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان كان النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة فلا يمكن ان تكون مرّة بالفعل ومرّة بالقوة والجزم قد يكون مرّة جرما بالقوة ومرّة جرما بالفعل فليست النفس اذا برمج غريزي ولا بجرم البتّة،

فقد بان وصحّ بما ذكرنا ان النفس ليست بجرم وقد ذكر أناس من الأولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج غير أنّا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا لأنّ النفس ليست بجرم فنقول ان كانت النفس طبيعة غير طبيعة الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما هي آثارها في اختلف الجرم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها اختلفت الاجرام كالائتلاف الكائن في اوتار العود وذلك ان اوتار العود اذا امتدت قبل اترارها وهو الائتلاف وانما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتدت ثم ضرب بها الصارب حدث فيها ائتلاف لم يكن فيها والاوتار غير معدودة وكذا الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحدت حدثت من امتزاجها مزاج خاص وذلك الامتزاج الخاص هو جسمي البدن والنفس انما هي اثر لذلك المزاج وهذا القول شنيع فقد اكثرنا الرد على قائله بحجج قوية مقنعة شافية ونحن مثبتون ذلك في المستأنف ان شاء الله تعالى وقائلون ان النفس

هي قبل الائتلاف وذلك ان النفس هي التي ابدعت الائتلاف في البدن وهي القيمة عليه وهي التي تقمع البدن وتمتعه في ان يفعل كثيرا من أفعال البدنية الحسية واما الائتلاف [٤١] فانه لا يفعل شيئا ولا يأمر ولا ينهى والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج الاجرام، واذ كان الائتلاف حسنا متقنا فانما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس أو وهم أو فكر أو علم البتة، وايضا ان كان الائتلاف انما يعرض من ائتلاف الاجرام وكان الائتلاف نفسا وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه ألقبت في البدن انفسا كثيرة وهذا شنيع جدا، وايضا ان كان الائتلاف هو النفس وانما يكون الائتلاف في امتزاج الاجسام والاجسام لا تتمزج الا بمازج كان لا محالة قبل النفس التي هي الائتلاف فالائتلاف نفس فاعلة للائتلاف، وان قالوا ان الائتلاف بلا مؤلف وكذا المزاج بغير مازج فلنا ليس ذلك كذلك لانا نرى اوتار آلات الموسيقى لا تتألف من ذاتها لانها ليست كلها مؤلفة وانما المؤلف هو الموسيقى الذي يمد الاوتار ويؤلف بعضها الى بعض ويؤلف ايضا اثرا مطربا فكما ان الاوتار ليست بعلة لائتلافها وكذلك الاجسام ليست بعلة لائتلافها ولا تقدر على ان تؤثر الائتلاف بل من شأنها قبول الآثار الحسية فليس ائتلاف الاجسام اذا هو النفس، ونقول ان كانت النفس ائتلاف الاجسام والاجسام هي التي تؤلف انفسها لرم من قولهم ان يكون الاشياء ذوات الانفس مرتبة من اشياء لانفس لها،

وأن الأشياء كانت أولا بلا طقس ولا شرح ثم طُقسَت بغير مطقس اعنى النفس بل انما انطقست بالبحث والاتفاق وهذا مُتنعٌ غير مدعى ان يكون في الاشياء الجزئية او في الاشياء الكلية وان كان عذبا غير ممكن فليست النفس [٤٢] اذا هي ائتلاف الاجسام بعضها ببعض،

فان قالوا انه قد اتفقت افاضل الفلاسفة على ان النفس تمام البدن والتمام ليس بجوهر فالنفس اذا ليست بجوهر لان تمام الشيء انما هو من جوهر الشيء قلنا انه ينبغي ان نفحص عن قولهم ان النفس تمامها وبأى المعنى سموها انطلاسيا، فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا ان النفس في الجوهر انما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنقسا كما ان الهيولى بالصورة يكون جسما ألا أنه وان كانت النفس صورة للجسم فانها ليست بصورة لكل جسم بانه جسم بل انما هي صورة لجسم ذى حيوة بالقوة وان كانت النفس تماما على هذه الصفة لم تكن من حيز الاجرام وذلك انها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة في صنم النحاس كانت اذا انقسم الجسم وتجزأ انقسمت هى ايضا وتجزأت واذا قطع عضو من اعضاء الجسم قطع بعضها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا بصورة تمامية كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هى تمام لانها هى المتتممة للجسم حتى يصير ذا حِسّ وعقل، ونقول ان كانت النفس صورة لامة غير مغارقة كالصورة الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه وكذلك فعلها ايضا في اليقظة اذا رجعت الى ذاتها فانه

رَبِّمَا رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانية غير ان ذلك انما يبين من فعلها كَيْلًا من اجل سكور الحواس وبطلان افاعيلها، ولو كانت النفس تماما للبدن بانه بدنٌ كما فارقته ولما علمت الشئ البعيد ولكانت انما تعلم الاشياء الحاضرة كعرفة الحواس فيكون هي والحسائس شيئاً واحداً وليس ذلك كذلك لان النفس تعرف الشئ وان بعد عنها وتعرف الآثار التي يقبل الحسائس وتميزها كما قلنا مرارا ومن شأن الحسائس ان تقبل آثار الاشياء فقط فاما المعرفة والتمييز فللنفس ونقول انه لو كانت النفس صورةً تامةً طبيعيةً [٤٣] كما خالفت البدن في شهواته وكثير من افاعيله بل كانت غير مخالفة له في شئ من الاشياء وكان البدن اذا أثر فيه اثرًا ما كان ذلك الاثر في النفس ايضا ولكن الانسان ذا حسائس فقط لان من شأن البدن الحس وليس من شأنه الفكر والعلم والروية وقد عرف ذلك الجرميون فمن اجل ذلك اضطروا الى الاقرار بنفس اخرى وعقل اخر لا يموت فانا نحن قائلون انه ليس نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن الآن فهي التي قالت الفلاسفة انها انتلاسيا البدن غير انهم انما ذكروا انها انتلاسيا بصورة تمييزية بنوع آخر غير النوع الذي ذكره الجرميون اعني انها ليست تماما كالتمام الطبيعي المفعول بل انما هي تمامٌ وفاعلٌ اى يفعل التمام فهذا المعنى قالوا انه تمام البدن الطبيعي الآتي نى النفس والقوة،

‘تمر الميمر الثالث بحمد الله وحسن توفيقه‘

‘الميمر الرابع في كتاب اثولوجيا، في شرف علم العقل وحسنه،

ونقول ان من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته
كما وصفه صاحب الرموز من نفسه قدر ايضا في فكرته على الرجوع الى
ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهائه فانه يقوى على
ان يعرف شرف العقل ونوره وبهائه وان يعرف قدر ذلك الشيء الذي
هو فوق العقل وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء، فزريد
الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهائه على نحو قوتنا
واستطاعتنا وكيف الحيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن
الغائف، فنقول ان العالم الحسّي والعالم العقلي موضوعان احدهما ملازق
الآخر وذلك ان العالم العقلي محدث للعالم الحسّي والعالم العقلي مفيد
فأص على العالم [٤٤] الحسّي والعالم الحسّي مستفيد قابل للقوة التي
ثابتة في العالم العقلي فنحن نعلمون هذين العالمين وقائلون انهما يشبهان
حجرين ذوي قدر من الاقدار غير ان احد الحجرين لم يهتد ولم يؤثر
فيه الصناعة البتة والآخر مهتد وقد اثرت فيه الصناعة وهبته هيئة
يمكن ان يتفسر فيه صورة انسان ما او صورة بعض الكواكب اعني تصور
فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم واذا فرق
بين الحجرين فصل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل

الصورة واحسن الرتبة من الحجر الذى لم يبدل من حكمة الصناعة شيئاً
البتة فيه وانما فضل احد الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر
حجر ايضاً لكنه انما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة وهذه
الصورة التى احدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لكنها كانت
فى عقل الصانع الذى توهمها وعقلها قبل ان تصير فى الحجر، والصورة
كانت فى الصانع ليس كما نقول ان للصانع عينيّين ويديّين ورجليّين لكنها
كانت فيه بانه عالم بتلك الصورة الصناعيّة التى احكمها وصار يعمل بها
ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصورة فائقة،

وان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر
كانت فى الصناعة احسن وافضل مما فى الصانع والصورة التى فى الصناعة
ليست هى التى انتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتة فى
الصناعة ويلقى منها صورة اخرى الى الحجر فى اقل وادنى حَسَن بتوسط
الصانع ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضّة على نحو
ما ارادت الصناعة التى هى نفس الصانع لكنها انما حصلت فى الحجر على
نحو قبول الحجر اثر الصنعة بالصورة فى الحجر حسنة نقيّة غير أنها فى
الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جداً واشدّ تحقيقاً من اللقى فى
الحجر، وذلك ان الصورة كلما انبسطت فى الهيولى [٤٥] فعلى قدر ذلك
الانبساط يكون ضعفها وخلة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى
واحدة لا تفارقه وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل اى

اذا مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل اخر ضعف وقتل حسنها
والصدق فيها وكذلك القوة اذا صارت في قوة اخرى ضعفت والحرارة اذا
صارت في حرارة اخرى ضعفت والحسن اذا صار في حسن آخر ومثل فيه
من حسن آخر قل حسنه ولم يكن مثل الاول في حسنه ونقول بقول
وجيز مختصر ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول فكل مثال هو افضل
من الممثل المستفاد منه وذلك ان الموسيقى اما كان من الموسيقية وكل
صورة حسنة اما كانت من صورة قبلها واعلى منها وذلك انها ان كانت
صورة صناعية فاما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان
كانت صورة طبيعية فاما كانت من صورة عقلية في قبلها واولى منها
فالصورة الاولى العقلية هي افضل من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية
هي افضل من الصورة التي في علم الصانع والصورة المعقولة التي في الصانع
هي افضل واحسن من الصورة المعمولة فالصناعة اما تتشبه بالطبيعة
والطبيعة تتشبه بالعقل،

فان قال قائل فان كنت الصناعة تتشبه بالطبيعة فما دامت الصناعة
دامت الطبيعة لانها تتشبه الطبيعة في اعمالها فلنا له انه ينبغي ان
ان يدوم الطبيعة لانها تتشبه في افعالها باشيء اخرى اى بالعقلية التي
فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثل شيئا لم تلق بصره
على المثال فقط وتشبه علمها به لكنها ترقى الى الطبيعة فتأخذ منها صفة
المثال فيكون حينئذ علمها احسن واتقن وربما كان الشيء الذي تريد

الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعتَه وجدته ناقصا او قبيحا فتنممه وتُحسِنه
واما كاري يقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال
الغائب فلذلك تقدر ان تُحسِن [٤٩] القبيح وتتم النقص على نحو قبول
العنصر الذى يقبل آثارها، والدليل على صدق ما قلنا فيداوس الصانع
فانه لما اراد ان يعمل صنم المشتري لم يرق في شيء من المحسوسات ولم
يلق بصره على شيء يشبه به علمه لكنه ترقى ترقى فوق الاشياء المحسوسة
فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كدُ حُسن وجمال في الصور
الحسنة فلو ان المشتري اراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت
ابصارنا لما يقبل الآ الصورة التى عملها فيداوس الصانع،

ومحنا نأرون الصناعات ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها
وقويت على صنعة الهيولى وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى
ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدم لان الدم في كل الحيوان سواء
لا تفضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجملة المعتدلة
فاما الدم فانه مبسوط كانه هيولى لايدان الحيوان فان كان الدم هيولى
لايدان الحيوان فهو مبسوط لا شكل فيه ولا جملة، فمن اين يظهر
حسن الأنتى وأثار على البصر التى من اجلها اضطربت الحرب بين
اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الزهرة في بعض
النساء ومن اين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر في النظر
اليه ومن اين صار جمال الروحانيين فانه ايضا لو اراد احدكم ان يتراءى

لرُئى بصورة فائقة لا يوصف حسنُها، أقلبى هذه الصورة التى ذكرنا
 أتما تأتى من الفاعل على المفعول كما يأتى الصورة الصناعيّة من الصانع الى
 الاشياء المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة
 واحسن منها الصورة الطبيعيّة المحمولة في الهيولى وأما الصورة التى
 ليست في الهيولى لئنها في قوة الفاعل فهى اكثر حسنا وابهى بهاء لانها
 هى الصورة الاولى ولا هيولى لها، والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون في
 أنه لو كان حسنُ الصورة أتما يكون من قِبَل الجتّة التى تحمل الصورة
 بأنها جتّةٌ لكانت الصورةُ كلّمًا [٤٧] عظمت الجتّة التى تحملها اكثر
 حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها اذا كانت في جتّة صغيرة وليس ذلك
 كذلك بل اذا كانت الصورة الواحدة في جتّة صغيرة والاخرى في عظيمة
 حُرّكت النفس الى النظر اليهما بحركة سواء، فان كان هذا هكذا قلنا
 أنه لا ينبغى ان يجعل جاعلُ حسنِ الصورة من قِبَل الجتّة الحاملة بل
 أتما يكون حسنُها من قبل ذاتها فقط،

والدليل على ذلك أنّ الشىء ما دام خارجا منا فلَسْنَا نراه واذا صار
 داخلا فينا رأيناه وعرفناه وأتما يدخل فينا في طريف البصر والبصر لا
 ينال الآ صورة الشىء فقط، فأما الجتّة فليس ينالها فقد بان انن ان
 حسن الصورة لا يكون بالجتّة الحاملة لها بل انما يكون بنفس الصورة
 فقط ولا يمتنع كُبر الجتّة صورتها ان تصل اليها من تلقاه ابصارنا ولا
 صغرُ الجتّة وذلك أنّ الصورة اذا جازت البصر حدثت الصورة التى صارت

فيها وصورها، ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه وان كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأخرى ان يفعل احد الامرين دون الاخر وان كان حسنا كان فعله حسنا ايضا وان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة فبالخري ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا، واما خفي عنا حسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك لكننا انما نبصر خارج الشيء وظاهرة ونعجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه،

والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركة لانها تكون في باطن الشيء ومن هناك ابتداء الحركة ومثل ذلك المرئي الذي ترى صورته ومثاله فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذي صورها فيترك النظر بالصورة وطلب ان يعرف المصور فالمصور هو الذي حركه للطلب فهو يأتى عنه فاما صورته الظاهرة فلم يطلب وكذلك باطن الشيء [١٨] وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذى يجر كنا وبهيجنا للطلب والفاحص عن الشيء ما هو، فان كانت الحركة انما تبدو من باطن الشيء فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان ان باطن الشيء احسن من ظاهره كما بينا ووضحنا،

ونقول أنا قد نجد الصورة المحسنة في غير الاجسام مثل الصور التعليمية فاتها ليست جسمانيةً لئلا اشكالاً نؤو خطوط فقط ومثل الصور التي تكون في المرء المروى ومثل الصور التي في النفس فاتها الصورة المحسنة حقا اعني صور النفس المحلم والوقار وما يشبههما، فانك ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فيعجبك حسنه من هذه الجهة فذا نظرت الى وجهه رأيت حليماً وقوراً فندع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها فان لم تلق بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته المحسنة بل ترى صورته القبيحة فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئاً لآنك قضيت عليه بغير الحق وذلك انك رأيت ظاهره قبيحاً فاستعجته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه وانما الحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء لا في ظاهره، وجل الناس انما يشتنق الى الحسن الظاهر ولا يشتنق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم فلهذه العلة لا يشتنق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الحفية الا القليل منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل فلذلك فحصوا عن غوامض الاشياء ولطيفها واياهم اردنا في كتابنا الذي سميناه فلسفة الخاصة ان العامة لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولهم، فان قال قائل أنا نجد في الاجسام صوراً حسنة [٤٩] قلنا ان تلك الصورة انما تنسب الى الطبيعة وذلك ان في طبيعة الجسم حسناً ما غير ان

الحسن الذى فى النفس افضل واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة وانما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس وانما يظهر لك حسن النفس فى المره الصالح لان المره الصالح اذا القى عن نفسه الاشياء الدنيئة وترتب نفس بالاعمال المرضية افاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهية، فاذا رأت النفس حسننها ونهاها علمت من اين ذلك الحسن ولم تحتج فى علم ذلك الى القياس لانها تعلمه بتوسط العقل، والنور الاول ليس هو بنور فى شىء لكنه نور وحده قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور ينيب النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة، فان جميع الاشياء الفاعلة انما افاعيلها بصفات فيها لا بهويتها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعل بهويته فلذلك صار فاعلا أولا وفاعل الحسن الاول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول هو فاعل العقل الذى هو عقل دائم لا عقلنا لانه ليس بعقل مستفاد وليس هو مكتسبا، ونحن ممثلون ذلك غير انا ان جعلنا مثالنا مثلا حسيا لم يكن ملائما لما نريد ان نمثله به لان كل مثال حسى انما يكون بالاشياء الحسية الدائرة والاشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشىء الدائم فينبغى ان نجعل مثالنا عقليا ليكون ملائما للشىء الذى اردنا ان نمثله، فيكون حينئذ كالذهب الذى مثل بذهب آخر مثله غير انه ان القى الذهب الذى كان مثلا وسخا مشويا ببعض

الاجسام الدنسة نُقى وُخّس [٥.] اما بالعمل واما بالقول، فنقول ان الذهب الجيّد ليس هو الذى نرى في ظاهر الاجسام ولكنه الخفى الباطن في الجسم ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثيل الشىء الاول بالعقل وذلك انا لا نأخذ المثل الا من العقل النقى الصافي فان اردت ان تعرف العقل النقى الصافي من كلّ دنس فاطلبه من الاشياء الروحانية وذلك ان الروحانية كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانية كلّها عقولا بحقّ وفعلها فعل واحد وهو ان تنظر فتصير اليها وايضا كان الناظر يشتناق الى النظر اليها لان لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقيّة والناظر يشتناق الى النظر الى الدرّ الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل عقله وعلمه، وان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فائق جدّا لانها يعقلون عقلا دائما لا ينصرف الحال بمرّة نعم و مرّة لا وعقولهم ثابتة نقيّة صافية لا دنس فيها البتّة فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم خاصّة الشريفة الالهية التى لا تُعقل ولا تُبصر فيها شىء سوى العقل وحده.

والروحانيون اصنافٌ وذلك ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجميّة والروحانيون الساكنون في تلك السماء كلّ واحد منهم في كُليّة فلك سماءه الا انّ نلّ واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرميّة التى في السماء لانها ليست

بأجسامٍ ولا تلك السماء جسمٌ أيضا فلذلك صار كُذ واحد منهم في
كَلْبَةِ تلك السماء، ونقول أن من وراء هذا العالم سماءٌ وأرضٌ وبحر
وحیوانٌ ونباتٌ وناسٌ سماويون وكُلٌّ من في هذا العالم سمائيٌّ [اه] وليس
هناك شيءٌ أرضيٌّ البتة والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس
الذى هناك لا يتغيَّر بعضهم من بعض وكُلٌّ واحد لا ينافي صاحبه ولا
يضأه بل يستريح اليه، وذلك أن مولدهم من معدن واحد وقرآهم
وجوهرهم واحد وهم يبصرون الاشياء التى لا تقع تحت الكون والفساد
وكُلٌّ واحد منهم يُبصر ذاته في ذات صاحبه لأن الاشياء التى هناك نيرةٌ
مضيئةٌ وليس هناك شيءٌ مظلم البتة ولا شيءٌ حاسيٌّ لا ينطبع بل كُلٌّ
واحدٍ منهم نيرٌ ظاهرٌ لصاحبه لا يخفى عليه منه شيءٌ لان الاشياء
هناك ضياءٌ في ضياءه فلذلك صارت كُليا يبصر بعضها بعضا ولا يخفى
على بعضٍ شيءٌ مما في بعض البتة ان ليس نظرهم بالاعين الدائرة
الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكونة بل انما نظرهم بالاعين
العقلية والروحانية التى اجتمع في حاستها الواحدة جميع القوى التى
للحواس الخمس مع قوة الحاسة السارية هناك مكثفية بنفسها مستغنية
عن الاستغراق في آلات اللحمية ان ليس بين مركز دائرة العقل وبين
مركز دائرة ابعاده ابعادٌ مساحية ولا خطوطٌ خارجة عن المركز الى
الدائرة لان هذا من صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية

بخلاف ذلك اعنى ان مراكزها والخطوط التى تدور عليها واحدة وليس
بينهما ابعاداً، ثم الميّم الرابع بعون الله تعالى،

، ، ،

الميّم الخامس فى كتاب اثنولوجيا فى ذكر البارى وابداعه ما ابداع وحال
الاشياء عنده،

ونقول ان البارى عز وجل لما بعث الانفس الى علم التكوين ليجمع
بينها وبين الاشياء [٥٢] الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها فى البدن
الحسى ذى ادواتٍ مختلفة جعل لكل حس من الحساسات اداة يحس بها
الحى وانما فعل ذلك ليحفظ الحى من الآفات الحادثة من خارج وذلك
لان الحى اذا رأى الشىء المؤدى او سمعه او لمسه جار عنه وفر منه قبل
ان يوقّع به وان كان ملائماً له طلبه الى ان يناله، وانما جعل البارى عز
وجل للحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذا النظام لا ينبغي
ان يكون الحس الاّ أنه جعل لها اداةً أولاً ثم لما لم يكن لكل اداة حس
ملائم لها افسد بعض الادوات ثم جعل اداةً اخرى ملائمة للناس
ولسائر الحيوان الاّ أنه جعل لها من اول كونها ادواتٍ ملائمة لحواسها
لكيما تنحفظ بها من الاحداث والآفات الحادثة عليها،

ولعدّ قائلًا يقول أن البرى تعلى انما جعل هذه الادوات للحس لانه
علم ان الحى انما ينقلب فى مواضع حارة وباردة وفى سائر الآثار المجرمينة
فلئلا يفسد اجساد الحيوان فسادا سريعا جعلها نجسة وجعل لكل حسب
من حساسب أداة ملائمة لذلك الحس الا انه انما ان يكون هذه القوى
اعنى الحسب كفت فى الحيوان أولا ثم جعل البرى اخيرا ادوات او
ان يكون البرى جعل لها قوى الحسب والادوات جميعا فان كان
البرى جدّ وعلّا أحدث الحسب فى الحيوان فنّ انفس لم تكن
حسنة أولا قبل ان تقى الى الكون فنّ كنت قد دن بها الحس قبل
ان تقى الى الكون فتيتبها الى الكون غيرى وان دن تلك الكون
غيريا فتيتب ولوبها فى اعلم العقل غيرى ضيقى وتكون انما
أبدعت لا لنفسه لكن لاشياء آخر وتكون فى اموضع الاخس الاذنى
وانما تفرغ المديج وجعل [٥٣] نب هذه اقوى والادوات لتكون فى
الموضع الاذنى المملو شرا دائم ولن هذا لتدبير انما يكون لربوبية
وفكر اى يدون انفس فى موضع اخس لا فى موضع اشرف واليوم بتدبيرها
ونقول انه لم يبدع البرى الاوّل عز وجل شيئا من الاشياء برؤية ولا فكر
لان لفكر لوائل وانبرى عز وجل لا اوائل له وانفكره انما تعلمون من فكرة
اخرى وننكر انفسه من آخر الى لا نهية له وانما ان يكون من
توى اخر فهو قبل انفسه وننكر انشى انما ان يكون الحس او العقل ولا
يمكن ان يكون لو انفسه الحس لانه لم يبدع وهو تحت العقل

والعقل انهن هو المبدع الفكر فنه لا محالة ان يكون مبدع الفكر أما بالقضايا واما بالنتائج والقضايا والنتائج يكونان في علم المحسوسات والعقل لا يعلم شيئاً من المحسوسات علماً حسياً فليس انهن العقل بأول الفكر وذلك ان العقل يبدأ في علمه من المعقول الروحاني وينتهي اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان يأتي العقل الى المحسوس بفكرة أو روية²،

فان كان هذا على ما وصفنا عدنا فقلنا انه لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم السفلي او في العالم العلوي بفكرة ولا روية البتة فبالحرى ان لا يكون في المدبر الأول روية ولا فكرة وان ما قيل ان الاشياء كُوتت بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلها أُبدعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الاولى، ولو ان حكيماً فاضلاً الحكمة روياً في ان يعمل مثلها اخيراً كما قدر على ان يتقنها ذلك الاتقان وقد سبغ في علم الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعة في الاشياء التي لم تكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يفعل الشيء لصعق قوته عن فعل ذلك الشيء فلذلك يحتاج الفاعل [٥٢] الى ان يروي الشيء قبل ان يفعل لانه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشيء كيف ينبغي ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما تكون خوفاً من ان يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الآن والشيء الفاعل بانه فقط لا يحتاج

الى ان سبق في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط وان كان انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بروية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعت قلند ان الانفس كانت وهي في علمها قبل ان تنحط الى التكون حسنة الا ان حسنها كان حسا عقليا فلما صارت في التكون ومع الاجسام صارت هي ايضا تحس حسا به جسميا فهي متوسطة بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل قوة وتقبض على الجسم القوة اتى تاتيها من العقل الا ان تلك القوة تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحس، والنفوس فهي تنفر مرة من الحس الى العقل ومرة تلتطف الاشياء الجسمية حتى تصير كنه عقلي فيندب الحسن،

ونقول ان كل فعل فعله انبى الا عز وجل فهو تام كامل لانه علته تامة ليس من وراثها علة اخرى ولا ينبغي المتوقم ان يتوقم فعلا من افاعيلها ناقصا لان ذلك لا يليق بلغواعل الثواني اعني العقول فبالجوى ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوقم المتوقم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده وليس شىء عنده اخيرا بل الشىء الذى هو عنده اولا وهو ههنا اخيرا وانما يكون الشىء اخيرا لانه زمانى والشىء الزمانى لا يكون الا في الزمان الذى واقف ان يكون فيه، فاما في الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان كان الشىء الملاقى في الزمان المستقبل هو قائم هناك [٥٥] فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا دائما كما انه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشىء ان

الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك الى احد الاشياء البتة،

فالاشياء ان عند الباري جد ذكره كاملة تامّة زمانية كانت ام غير زمانية وهو عنده دائم وكذلك كانت عنده أولا كما تكون عنده اخيرا، فالاشياء الزمانية انما يكون بعضها من اجل بعض وذلك ان الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت وبنات عن الباري الاول كان بعضها علّة كون بعض وانما كانت كلها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تتبين عن الباري الاول لم يكن بعضها علّة كون بعض بل يكون الباري الاول علّة كونها كلها، فاذا كان بعضها علّة لبعض كانت العلّة انما تفعل المعلول من اجل شيء ما والعلّة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما وكذلك من اراد ان يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فانه لا يقدر ان يعرفها مما تكون الآن فانا وان كنا نظن انا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانا لسنا نعرفه كنه معرفته وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما هو وما هو في الاشياء الطبيعية التي هي اصنام العقل،

واقول ان الانسان المحسّي انما هو صنم الانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا موضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد فلذلك لا نقول هناك لم كانت العين او كانت اليد فاما ههنا من اجل انه صار كل

عضو من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لِمَ كانت اليد ولم كانت العين فاما هناك لما صارت اعضاء الانسان العقلي كلها معا وفي موضع واحد صار [٥٩] ما الشيء ولم هو شيئا واحدا، وقد نجد في عالمنا هذا ايضا ما الشيء ولم هو شيئا واحدا مثل كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت لِمَ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها فان كان ههنا في العالم الاسفل يوجد ما الشيء ولم هو شيئا واحدا فبالحرى ان يكون هذا لازما للاشياء العقلية اعني ما هو ولم هو شيئا واحدا، ومن وصف مائبة العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حَقٌّ وذلك ان كل صورة من الصور العقلية فهي والشيء الذي من اجله كانت تلك الصورة واحدا، ولا اقول ان صورة العقل هي علّة اثبتتها لكى اقول ان صورة العقل نفسها اذا بسطتها وارتت ان تفحص عنها بما هي وجدت في ذلك الفحص بعينه لِمَ هي ايضا وذلك انه اذا كانت صفات الشيء في الشيء معا وفي موضع واحد غير متفرقة لم يلزم ان نقول لِمَ كانت تلك الصفات فيه لان الشيء وتلك الصفات شيء واحد وذلك ان كل واحد من تلك الصفات هي هو، والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا نقول لِمَ كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا، فاما اذا كانت صفات الشيء في الشيء متفرقة وفي مواضع شتى فانه يلزم ان يقال لِمَ كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا كانت

لذلك الشيء صفةٌ غيرُ الصفات التي فيه فلا يسمّى بصفةٍ من صفاته
البتّة فانك لا تسمّى الانسانَ عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيأً من اعضائه
ولا من صفاته البتّة؛

فأمّا العقل فانك تسميه بصفاته لأنك تسمّى العقل عينا ويذا وتسميه
بكلّ صفاته للعلّة التي ذكرنا انفا فلهذه العلّة صار هذان النعتان ما هو
ولمّ هو يقعان على الاشياء العقلية كأنهما شيءٌ واحدٌ، ونقول ان العقل
أبداع تامّا كاملا بلا زمان، وذلك لانه كان مبدأ ابداعه ومآبته معا
في دفعةٍ واحدةٍ فلذلك صار اذا علم احدٌ [ov] ما العقل علم لما كان
ايضا لأنّ مبدعه لما ابدعه لم يُردّ من تمام كونه بل ابداع غاية العقل
مع أوّل كونه؛ واذا كان ابداع غاية الشيء مع أوّل كونه لم يقلّ لم كان
ذلك الشيء؛ لأنّ لمّ انما يقع على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء
مع أوّل كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشيء؛ علمت لمّ كان؛ وذلك انّ
المآبته انما تقع على كون الشيء الذائق الطبيعي فاذا كان حدوث
أوّل الشيء وآخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنييت بمعرفة مآبته
الشيء عن لمّ كان وذلك أنك اذا عرفت ما هو عرفت لمّ كان ايضا
كما وصفنا؛

فان قال قائلٌ قد يمكن ان نقول لما كانت صفات العقل قلنا ان لمّ يقال
على جهتين احدهما من جهة العقل والثانية من جهة التمام فان كان
هذا هكذا قلنا ان صفات العقل انما هي فيه معا وليست بمتفرقة ولا في

مواضع شتى كما قلنا آنفا فلذلك صارت صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها، فاذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتاج ان نقول لم كانت هذه الصفة فيه لانها هي هو وصفاته كلها معا فاذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته ايضا واذا علمت ما هي صفاته علمت لم كانت فقد بان انك اذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا واوضحنا، وانما صار العقل على هذه الصفة لان مبدعه ابدعه ابداء تاما لانه هو ايضا تام غير ناقص فلما ابدع العقل ابدعه تاما كاملا وجعل مائيته علة كونه، وكذلك يفعل الفاعل الاول لانه اذا فعل فعلا جعل لم كان داخلا في ما هو فيكون اذا عرفت ما هو عرفت لم هو ايضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام والفاعل التام هو الذى يفعل فعله بانه فقط بغير صفة من الصفات، فاما الفاعل الناقص فهو الذى يفعل فعله لا بانه فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل [٥٨] فعلا تاما كاملا وذلك لا يقدر ان يفعل فعله وغايته معا لانه ناقص غير تام، فاذا لم يفعل معا كان اول فعله غير غايته فان كان المفعول كذلك فمتى عرفت ما هو لم تعرف لم هو فحتاج ان تعرف ما الشيء ولم هو ولا تستغنى بمعرفتك ما هو عن لم لكنتك تحتاج ان تعرف لم كان ايضا للعلته التى نكرنا،

ونقول كما ان هذا العالم مركب من اشياء يتعدى بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذى لا خلاف فيه ويكون اذا علمت

ما العالم علمت لِمَ هو وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل فلا تراه
 كانه جزء لكنك تراه كالكل وذلك انك لا تاخذ ان اجزاء العالم كان
 بعضها من بعض لكنك تتوهم كلها كانتها شيئا واحدا لم يكن احدها
 قبل الآخر فاذا توهمت هكذا صارت العلة مع المعلول لا تتقدمه فاذا
 توهمت العالم واجزائه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهما عقليا
 فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضا لِمَ هو معا فان كان كلبية
 هذا العالم على ما وصفنا فبالجري ان يكون العالم الاعلى على هذه
 الصفة ايضا

اقول ان كان الاشياء النية ههنا متصلة بالكل فبالجري ان يكون العالم
 الاعلى على هذه الصفة وان يكون كل واحد منها متصلا بنفسه لا يخالف
 صفته ذاته ولا يكون في اماكن شتى بل في موضع واحد وهو الذات فاذا
 كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العلل العاليات في
 معلولاتها فيكون اذا كل واحد منها على ما انا واصف وهو ان يكون
 العلة التي هي الغاية فيه بلا علة اي ان غايته فيه بلا علة تتقدمه فان
 كان ليس للعقل علة تامة فلا محالة ان العقول اي الاشياء التي في
 العالم الاعلى [٥٩] مكنفية بانفسها ليس لها علل متممة وذلك ان علة
 بدوها هي علة غايتها لان بدوها وتامها معا ليس بينهما فرق ولا زمان
 فيكون ان علة تامة مع علة بدتها سواء فاذا كانت كذلك كان ما
 هو ولمر هو شيا واحدا وذلك ان لمر هو انما كان مع ما هو سواء فقد

بان ممّا ذكرنا أنّه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لِمَ كان ولا لِمَ كان هذا ولِمَ كان ذلك لانّ لِمَ كان الشئ، ظهر مع ما الشئ، سواء فلا ينبغي ان يطلب طالبُ هناك لِمَ كان الشئ، لانّ لِمَ كان الشئ، هناك ليس هو فحصى ولكنه لِمَ كان وما هو هما جميعا شئ واحد،

فنقول ان العقل هو كائنٌ تامٌّ كاملٌ لا يشكُّ في ذلك احدٌ فان كان العقل تاماً كاملاً فانه لم يقدر قائلٌ ان يقول انه ناقصٌ في شئ من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول ايضا لِمَ لم يحضره بعض صفاته وآلا اجابه مجيبٌ فقال صفاتُ العقل كلهنّ حاضرةٌ لا تنقتم احداهنّ الاخرى وذلك ان جميعَ صفات العقل اُبدعت مع ذاته معاً واذا كان هذا هكذا كان وجودُ ما هو ولِمَ هو في العقل معاً فان كان وجودُهُما معاً فلا محالةً انك اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لِمَ هو وغير ان ما هو اشدُّ ملازمةً للاشياء العقلية من لِمَ هو وذلك لان ما هو يبدئ على غاية بدء الشئ ولِمَ هو يبدئ على تمام الشئ والعلّة المبدئة هي العلة التمامية بعينها في الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشئ، العقلى علمت لِمَ هو كما بيّنا ذلك واوضحنا،

‘ , ‘

‘الميمّر السادس من كتاب أُتولوجيا،

وهو القولُ في الكواكب أنّه لا ينبغي أن نُضيفَ [٦٠] أحدَ الأمور الواقعةَ منها على الاشياءِ الجُزئيةِ الى ارادةِ فيها واذا كُنّا لا نصيفُ الأمورَ الواقعةَ على الاشياءِ منها الى عللٍ جسمانيّةٍ ولا الى عللٍ نفسانيّةٍ ولا الى عللٍ اراديّةٍ فكيف يكون ما يكون منها، فنقول ان الكواكب هي كالأداة الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الغاعلة الاولى ولا تشبه ايضا الهيولى المعينة في اتمام الشيء ولا تشبه ايضا الصورة التي تفعل بعضها في بعض بل انما تشبه كلمات العالم الكلمات المدنية التي تضمُّ امورَ المدينة وتضع كلَّ شيء منها في موضعه وتشبه السنّة التي فيها يتعرّف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملوا ممّا لا ينبغي وبها يهتدون الى الامور المدوحة ويمتنعون عن الامور المذمومة وبها يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم وانسن وان اختلفت فانها كلها تدعو الى شيء واحد وهو الخير والسنّة هي التي تسوق الى الخير وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الاشياء الى الخير لانها في العالم كالسنّة في اهل المدينة،

فان قال قائل ان كلمات العالم ربما كانت دلائل غير فواعل قلنا انه ليس غرضها ان تدلّ لئلا كان في طريق العقل وذلك انه ربما استدللنا

على الأول من الآخر وربما عرفنا المعلول من العلة وربما عرفنا العوارض من
 الشيء السابق والمركب من المبسوط والمبسوط من المركب،
 فان كان قولنا صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التي قبلت هل السيارة علة
 للشروع ام ليست بعلة لها وهل الاشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من
 العالم السماوي ام لا تأتي، وأنا قد بينا ووضحنا أنه لا يأتي من العالم
 السماوي الى العالم الارضي شيء مذموم البتة ولا السيارة علة لشيء من
 هذه الشرور [٦١] الكائنة هنا لأنها لا تفعل بارادة وذلك ان كل فاعل
 يفعل بارادة فانما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا وشرًا وكل
 فاعل يفعل فعله بغير ارادة منه فانه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير
 فقط وأفاعيلها كلها مرضية محمودة، وانما يأتي الاشياء من العالم الاعلى الى
 العالم الاسفل باضطرار غير أنها اضطرارات لا تشبه هذه الاضطرارات
 السفلية البهيمية بل هي اضطرارات نفسانية وانما يحسن هذا العالم
 بتلك الاضطرارات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأفاعيل بعض
 والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء انما هي تبع لحيوة واحدة
 والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم انما هو شيء واحد
 يتكثر هنا وكل آت يأتي من تلك الاجرام فهو خير لا شر وانما يكون
 شرًا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضية وانما كان الآتي من العلو خيرا لانه
 انما كان لا من اجل حيوة الجزء لكن من اجل حيوة الكل وربما نالت

الطبيعة للشئ الارضى من العلو اثرًا وتنفعل انفعالاً آخر آلا آتها لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذى نالته من العلو،

وأما الافعال والاعمال الكائنة فى الرقى وفى السحر فتكون على جهتين اما بالملائمة واما بالتضاد والاختلاف بكثرة القوى واختلافها غير انها وان اختلفت فانها متممة للحق الواحد وربما حدثت الاشياء من غير حيلة احتالها محتالاً، والسحر الصناعى كذب وزور لانه كله يخطأ ولا يصيب فاما السحر الحف الذى لا يخطأ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحببة والغلبة والساحر العالم هو الذى يتشبه بالعالم ويعمل اعماله على نحو استطاعته وذلك انه يستعمل المحببة فى موضع ويستعمل الغلبة فى موضع آخر واذا اراد استعمال ذلك استعمال الأديبة والحيل الطبيعية [٦١] وتلك منبثة فى الاشياء الارضية غير آتها منها ما يقوى على فعل المحببة فى غيره كثيراً ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له واما بدو السحر ان يعرف الساحر الاشياء المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوى على جذب الشئ بقوة المحببة الفاعلة التى فى الشئ،

فاما الرقى التى تكون بلامسة والكلام الذى يتكلم به فاذما هو حيل ليتوهم من يراه ان ذلك الفعل فعله وليس بفعله بل انما فعل تلك الاشياء التى استعملها، فان للاشياء طبائع تجمع بعض الاشياء الى بعض وتجذب بعض الاشياء الى بعض وانما يجذب الشئ الشئ اليه من اجل المحببة الغريزية وقد يوجد فى الاشياء شئ يجمع بين النفس

والنفس كالأكار الذى يجمع بين الغروس النباتية بعضها الى بعض،
والدليل على أن للاشياء اشياء تجذب اليها ما يشاكلها واشياء تجمع
بين الشيء والشيء واشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه النظر
لم يتمالك ان يتبعها ويصيرها في حيز اللحون والاشارة ببعض الاعضاء
فانه ربما يغنى الموسيقىار الحاذق ويصير صوتها بصنعة يقدر بها على
جذب من اراد جذبته اليه وربما اشار بعينه ويده وبعض اعضائه فيشكلها
بشكل يقدر به على جذب الناظر اليه وذلك ان يصور صورته وحركته
الى اليمين فيستميل بذلك من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة هي
التي تستلذ الموسيقىار وتنقاد له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي
تستلذ ذلك وتنقاد له، وهذا ضرب من الهسكر ولا يعجب منه العمة
ولا تذكرة واما ذلك كذلك من اجل العادة وانما يعجب العامة من سائر
الاشياء الطبيعية لانها لم تتعودها ولم ترص انفسها بذلك، فكما ان
الموسيقىار يلدذ السامع بجذبه اليه من غير ان يكون السامع يقبل ذلك
بالنفس الجزئية [٦٣] الناطقة ولا بالارادة الشريفة لكن بالنفس البهيمية
كذلك الحواء اذا رقى الحية انقادت له لا بارادتها ولا انها فهمت عنه
كلامه او احسنت به لكنها تحس بالاثر الذى اثر فيها فقط حسا طبيعيا
كذلك المرء الذى يسمع الرقى لا يفهم كلامه صاحب الرقية لكن انه
وقع به الاثر احس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقى بل من
تلقاء الاشياء الفواعل التي فى العالم غير انه وان احس الاثر الواقع عليه

فإنما تبع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فانها غير قابلة لذلك الاثر البتة فكذاك الموسيقار يؤثر في النفس البهيمية، فلما في النفس الناطقة فانه لا يقدر ان يؤثر فيها بل ان استعمل السامع النفس الناطقة ومال اليها لم تدع النفس البهيمية ان تقبل اثر الموسيقار ولا اثر صاحب الرق ولا سائر الآثار البدنية الارضية، وصاحب الرق يرقق ويسمي الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله لا ان الشمس والكواكب تسمع نداءه وكلامه ولكن انما وافق نداء الداعي ورقية الرق ان تحرك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد متى حرك آخره بحركة تحرك اوله وربما حرك المحرك بعض الاوتار فيتحرك الوتر الآخر كانه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض اجزائه فيتحرك بنلك الحركة جزء آخر كانه يحس حركة ذلك الجزء لان اجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كاتها حيوان واحد، وربما حرك الصارب العود فيتحرك اوتار العود الآخر [٦٤] بنلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك المحرك جزءا من اجزاء هذا العالم مباينا لصاحبه مغارقا فيتحرك بحركته جزء آخر وهذا مما يدلل على ان بعض اجزاء العالم يحس بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كالحيوان الواحد، كما ان بعض اعضاء الخي يحس بالآثار الواقعة على بعض لشدة

اتتلافها واتصالها كذلك بحسب بعض اجزاء العالم بالآثر الواقع على بعض
لشدة اتتلافها واتصال بعضها ببعض،

ونقول ان من الاشياء الارضية قوى تفعل أفاعيل عجيبة وأما نالت القوى
من الاجرام السماوية لأنها اذا فعلت افاعيلها فأنما تفعلها بمعونة الاجرام
السماوية، ومن اجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل ارادة أن نقول
انهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التي يستعملونها
هى التي تفعل بمعونة الاجرام السماوية وحركاتها وهواها الآتية بها وهم
وان لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك فلم يحتاجوا الى حيلهم فانهم اذا
استعملوا الاشياء الطبيعية نوات القوى العجيبة فى الوقت الملائم لذلك
الفعل اثروا تلك الآثار فى الشىء الذى أرادوه وربما اُثّر تلك الآثار فى الشىء
الذى ارادوه وربما اُثّر بعض العالم فى بعض آثارا معجبة بلا حيلة
يحتالها احد وربما جذب بعض اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا
فتوحد به وربما عرض من دعاء الداعى وطلب الطالب امر عجيبة ايضا
بالجهة التي ذكرنا آنفا وذلك ان يكون دعؤه يوافق تلك القوى وتنزل
الى هذا العالم فتؤثر آثارا عجيبة وليس بحجب ان يكون [٦٥] الداعى
ربما سمع منه لانه ليس بغريب فى هذا العالم ولا سيما اذا كان
مرضيا صالحا،

فان قال قائل فما يقولون ان كان صاحب الدعاء شريرا وفعل تلك الافاعيل
العجيبة قلنا انه ليس بحجب ان يكون المرء الشرير يدعو ويطلب

فيجاء الى ما لطفه وطلبه لأن المرء الشرير يستقى من النهر الذي يستقى منه المرء الخير والنهر لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط، فان كان هذا هكذا ورأينا المرء شريرا كان امر صالحا ينال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان نُعجب من ذلك ولا نقول لِمَ نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه ان لم يكن اهلا لذلك العمل لأن الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شأن الطبيعة ان تعطى ما عندها فقط من غير ان تعلم من ينبغي لها ان تعطى ومن ينبغي لها ان تمنع وهذا التمييز لقوة اخرى فوق الطبيعة وعليا منها،

فان قال قائل فالعالم انى كله بأسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضى هو الذى ينفعل واما العالم السماوى فانه يفعل ولا ينفعل واما يفعل في العالم الارضى افاعيل طبيعية ليس فيها فعل عرضى لانه فاعل غير منفعل من فاعل آخر جزوى فاذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افاعيلها كلها طبيعية وليس شىء منها عرضيا لانه ان عرض فيها عارض فلا يكون بغاية الاتقان والصواب،

فان كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى الذى هو الرئيس الشريك لا ينفعل واما يفعل فقط والجزء السفلى يفعل وينفعل جميعا فيفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوى الشريف فاما الجرم السماوى والكواكب فلم تنفعل فليست بقابلية الآثار لا بأجرامها ولا [٦٦] بأنفسها من غير ان تنتقص في أجرامها وانفسها لأن أجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

فان القيت ان اجرامها تسيل كقول القائل فان سيلانها يكون خفياً ولا
 يحس لقلته وكذلك امتلاؤها يكون خفياً ايضا لا يحس
 فان قال قائل ان كانت الحيل والرقي تؤثر في الاشياء ولا سيم في الانس
 فما حال المرء الفاضل البرّ التقى امكن ان يؤثر فيه اسحر وغيره من
 الحيل التي يجتهد اصحاب طبيعيات ام غير يمكن ذلك نقلد ان امرء
 الفاضل البرّ التقى لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من اصحاب اسحر
 والرقي ولا يفعل من الافعال المبدية بنفسه المنطقة ولا يهيؤ له منه حوة
 فلا يزيله عن حبه الحسنة المرضية فان افعل فاما يفعل من فيه من
 جزء بهيمي من اجراء العلم من غير ان يكون السحر يقدر على ان يغير
 فيه الآثار الربية لا عشق وما اشبهه لان العشق لا يؤثر في النفس الا
 ان ينقل له نفس المنطقة وذلك ان من الآثار ما يقع في نفس تهيمة
 فيقبلها نحو النفس المنطقية ومنه ما لا يقبل الا ان يكون النفس المنطقية
 تميل الى تلك الآثار وتقبله والا لم يقدر النفس البهيمية عن غير منه
 الاثر قبولاً فله ان صاحب الرقي يؤثر في نفس تهيمة لانه
 الذي اولئك النفس المنطقية ترفى تحت رقية الرقي تهيمة من
 النفس البهيمية ومنه عن فية وتنفى القوة التي زالت ان تهيمة
 فاما من كل من ميت او ميت او آثار جسمية تحت تصرفه وتغيره من حوة
 من اجراء هذه العلم وانجر لا يصدر عن الحيل الا ان سخطت تحت العلم
 فترد عنه تلك الآثار الربية وتنفى من ان تخرجه عن حوة

فأما الحواس الخمس فانها تقبل آثار القوى وتحس وتذكر وتلقى بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الداعى وتجيبه ولا سيما ما [٦٧] قُرب منها من العالم الارضى فان كل ما قُرب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغى ان يُعلم ان كل امرء مائل الى شىء آخر غيره فهو قابل آثار السحر وأما يقبل من السحر ما كان ميله اليه وهواه فيه لأنه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع، فاما المرء الذى لا يميل الى غيره بل أما يميل الى ذاته فقط واليها ينظر دائما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يمكن الساحر ان يسحره ولا يؤثر فيه الرقى ولا ان يجتال له بنوع من الحيل وكل امرء فى حيز العمل يؤثر لا فى حيز الرأى لانه يقبل الآثار العارضة له من السحر فى طريق العمل والذات فيحرك الاعمال التى يستلذها، والدليل على ذلك الحس والجبال فان المرءة الحسنة الجميلة يجرى اليها المرء العمل الذى لا يبقى الرأى فتجذبه جذبا طبيعيا من غير ان تحتاج الى صناعة الساحر وان تجتال له بشىء من الحيل الصناعية وذلك ان الطبيعة هى التى سحرت الناظر بذلك الحس والجبال حتى خضع لها ثم ألقت بينه وبينها غير انها لم تجمعهما فى المكان بل أما ألقتهما بالموتة والعشق الذى صيرت فيهما وقد قال بعض الشعراء، أرى للحسن الجميل ان كان واحدا، يحبونه فإنه لكثير، اراد بذلك ان كل من رأى فلانا احبه ولم ير مغارقتة من جماله وحسنه وان الذين احبوا فلانا كثير عددهم وفلان اذا كثير ليس بواحد، فاما المرء ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فإنه لا يؤثر فيه ساحر ولا

غيره من اصحاب الحيل الصناعية وذلك انه والساحر واحد ابصر لانه
والشيء الذى يراد واحداً بل هو هو فهذا قول صحيح ولا امر حرج فيه
وذلك انه يقول من القول ما ينبغى ان يعمل به، فاما المرء الذى جعل
العمل امامه والراى خلفه فانه لا ينظر [٦٨] الى نفسه لانه ينظر الى غيره
ويقول قولاً معوجاً ولا ينبغى ان يعمل به لان عواه مائل الى غيره وقلبه
مائل الى هواه فمن فعل ذلك قبل الآثار من غيره واجذب الى غيره بحيلة
من الحيل، والدليل على ان بعض الاشياء يجذب بعض الآباء وحرصهم
على تربية الابناء والقيام عليهم بالنصب والتعب وحرص انفس على التزويج
واجتهادهم فيه وفي كل امر يستلذونه وكيف يسعون نيلاً ونهارهم حتى
ينالوا ما ارادوا من ذلك، عذاهم اشبهه دأباً على تلك القوة الجانبية فى
الاشياء، واما الاعمال التى تكون من اجل الغضب فانه تتحرك بحركة
بهيمية ايضا واما شهوة الريس والولايت فانه يهيجها محبة الريسة
الغريزية التى فيها غير ان حركات هذه الشهوة شتى ونسبة ان فيها
يكون بدوه الفزع وذلك ان امره ربه من حينه عن الريسة فطلبه
لئلا يستنصاه ويستند فيقبل الآثار ثمه بحجة ومنه ما يدون بدوه
الشوق الى الغنى وكثرة الاموال وغير ذلك من الخسنى ليد التفتيح
ومنها ما يكون بدوه حجة تضيقه وتلجى من التفرقة من انفس
من يحرص على الدنيا ويكون حجة حريمة تضيقه ولا تارة من امره
يقيبها وبعدها،

فان قال قائل ان المرء ذاك العمل الحسن غير قابل لآثار السحر كما ان ذاك المرء الحسن غير قابل لآثار السحر ايضا قلنا انه ان كان المرء ذاك العمل الحسن يعمل الاعمال المنظومة للسنة المدبوحة ولا يعيدها الى غيره فذلك المرء غير قابل لآثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن الحف ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشىء الذى يضطره الى العمل ولا يلتفت الى الامور الارضية [٦٩] وانما ذكره العالم العقلى والحيوة الدائمة التى هناك وان كان المرء العلى يعمل وهو يريد حسن الاشياء التى يعملها ويستأنق اليها وقيل آثار السحر لانه جهل للحسن الحف وانما رأى رسم الحسن وظله وظن انه الحسن الحف فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن المحقق، ونقول بقول مختصر انه من عمل العمل الدائر فظن انه باق وأبقى بذلك العمل فانه قد جهل العمل الحف واتبع الامور السيئة وانما يتبعها لان الطبيعة سحرية بما فيها من ظواهر حسنها لانه لما رأى ظواهر الاشياء الارضية الطبيعية حسنة بهية ظن انه هو الحف وطلبه طلبا شديدا فن طلب الشىء الذى لا خير فيه بانه الخير الحف فذلك مسحور بحف وانما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوة بهيمية فن يعمل ذلك قاداته الاشياء الى حيث لم يُرَد وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شك فيه احد،

واما المرء الذى لا ينقاد للامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يوتر فيه الرق والحيل لانه انما يعلم

الشيء الدائم وآية يطلب وعليه يحرص وهو المرء الثابت القائم على الحق وهو الذى لا يقدرُ الأشياء الارضية ان تسحره اليها لانه انما يرى انه فى العالم وحده وليس شىء آخر غيرَه وانا كلن المرء على هذه الصفة وللحال وكلن ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقلُ بصره الى غير ذاته تصحبه فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من انسحر الذى للطبيعة التى هو غير قابل لشيء من آثارها بل هو الذى يسحرها ويبتز فيها لاستعلائه عليها ومباينته لها،

فقد بان وصحح ما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم يفعل من الاجرام السماوية على نحو طبيعته [٧٠] وهيئته ويفعل فى غيره على نحو قوته كما يفعل اجزاء التى بعضها من بعض ويفعل بعضها فى بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزائه يفعل فى صاحبه ويفعل من غيره وذلك ان من اجزاء التى ما عو يسمى بقول وفضل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم،

‘تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه‘

الميمر السابع من كتاب اثنولوجيا

، فى النفس الشريفة، ونقول ان النفس الشريفة السيّدة وان كانت تركت عالمها العالى وهبطت الى هذا العالم السفلى فانها فعلت ذلك

بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصوير الآتية التي بعدها ولتدبيرها وإن
 افلنت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها آياه وصارت الى عالمها
 سريعا لم يصرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك أنها
 استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن افرغت
 عليه قواها وتراءت اعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها
 وهي في العالم العقلي فلولا أنها أظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها
 واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا وكانت
 النفس تنسى الفصائل والافعال المحيكة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر
 ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها وذلك أن
 الفعل إنما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم
 تظهر لفسدت وكانت كأنها لم تكن البتة،

ودليلاً على أن هذا هكذا الخليفة فاتها لما صارت حسنة بهيئة كثيرة
 الوتني متقنة واقعة تحت [vi] الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلاً لم
 يحجب من زخرف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من بارتها ومبدعها
 فلا شك أنه في غاية الحسّن والبهاء لا نهاية لقوتها ان فعل مثل هذه
 الافاعيل المثلثة حسنا وجمالا وكمالا فلو أن الباري عز وجل لم يبدع
 الاشياء وكان وحده فقط لُحِفِيَت الاشياء ولم يكن حسننها وبهاؤها
 ظاهراً بيّناً، ولو أن تلك الآتية الواحدة وقفت في ذاتها وامسكت قوتها
 وفعلها ونورها لما كان شيء من الاشياء من الآتيات الباقية ولا من الآتيات

المستحيلة الدائرة موجودة ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة في الواحد على ما هي عليه الآن ولما كانت العلة تُخرج معلولاتها ولا تُسلكها مسالك الكون والاتيّات، فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة لم يكن الواحد الأوّل علةً حقاً وكيف يمكن ان لا يكون الاشياء موجودةً وعلتها علةً حقاً ونورا حقاً وخيراً حقاً، فان كان الواحد الأوّل كذلك اى علةً حقاً فان معلولها معلولٌ حقٌّ وان كان نورا حقاً فقابلٌ ذلك النور قابلٌ حقٌّ فاذا كان خيراً حقاً والخبير يفيض فلغائص عليه حقٌّ ايضاً فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون البارى وحده ولا يخلق شيئاً شريفاً قابلاً لنوره اى العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل وحده ولا يصوّر شيئاً قابلاً لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع فصوّر لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغي ان يكون النفس في ذلك العالم العقليّ العالى وحدها ولا يكون شىء قابلٌ لآثارها فمن اجل ذلك هبطت الى العالم السفلى لتظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازمٌ لكل طبيعة ان تفعل افعالها وتؤثر في الشىء الذى يكون تحتها وان يكون الشىء ينفعل ويقبل الآثار من الشىء الذى يليه علماً وذلك ان الشىء الاعلى [٧٣] يؤثر في الشىء الذى هو اسفل، ونيس شىء من الاشياء العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الا ان يكون الشىء آخر الاشياء ضعفاً لا يكاد فعله يتبين،

والدليل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تغف ولا تسلك مسلك الفعل البذر الذي يُسْتَوَجُّ بطن الأرض فإن البذر يبدأ من مكان لا قدر له ولا وزن له كأنه شيء؟ روحاني ليس بحجرم فلا يزال يسلك مسلك الفعل حتى يخرج من ذاته وذلك أنه فعل فعله وصور صورته فهو كائن في تلك الصورة راجع إلى ذاته قائم على أن يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لأن فيه الللمات العالية الفواعل لارقة لا مفارقة ألا أنها خفية لا تقع تحت ابصارنا فإذا فعل فعله وقع تحت ابصارنا بانته قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب أن تغف في ذاتها ولا تسلك مسلك الكون والفعل فبالحرى أن لا يكون من الواجب أن يقف الأشياء العظيمة العقلية وتحبس قوتها وآثارها وتحصرها في ذاتها حصرا وأن لا تجرى مجرى الفعل دائما ألا أن تأتي الشيء الذي لا يقدر على قبول آثارها ألا قبولاً ضعيفاً ولا أن تؤثر في شيء آخر لقلته قبوله أثر الفاعل، فإن كان هذا هكذا قلنا أن النفس تُفِيضُ قوتها على هذا العالم كله بقوته العالية الشريفة وليس شيء من الأشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة يعادم لقوة النفس ولا يخرج من طبيعتها الخبير وإنما ينال كل جرم من الاجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخبير، فنقول أن أول أثر يؤثره النفس إنما تؤثره في الهيولى لأنها أول الأشياء الحسية فلما كانت أول الأشياء الحسية استوجبت أن تنال الخير من النفس أولاً وأما عنى بالخير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل

واحد من الاشياء المحسّية من ذلك [٧٣] الخير على نحو قوتها لقبول ذلك الخير،

ونقول لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صوّرت الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعدل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ اللون فالكون آخر العُدل العقلية المصوّرة وأول العُدل المكوّنة ولم يكن يجب ان يقف العُدل الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل ان تأتي الطبيعة، وانما كان ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيّرت الانبيات العقلية عللا وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت اللون والفساد فان العالم للحسى انما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلى غليانا ويفور فوراً،

ونقول ان الاشياء العقلية تلزم الاشياء المحسّية والبارى الاول لا يلزم الاشياء العقلية والمحسّية بل هو الممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انبيات حقيّة لانها مبندعة من الانبيات الاولى بغير توسط الاشياء المحسّية فهي انبيات دائرة لانها رسوم الانبيات الحقيّة ومثالها وانما قوامها ودوامها باللون والتناسل كى تبقى وتديم شبيها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة،

ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسّية والنفس اذا كانت في العالم العقلي

كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلى كانت احس وادنى من اجل الجسم الذى صارت فيه والنفس وان كانت عقلية في العالم العقلى فلا بد لها ان تنال من العالم الحسى شيئا وتصور فيه لان طبيعتها متلائمة للعالم العقلى والعالم الحسى [٧٤] فلا ينبغي ان تذم النفس ولا تلام على ترك العالم العقلى وكينونها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا، وانما صارت النفس على هذه الحال لانها وان كانت جوهرًا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها آخر تلك الجواهر وأول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعى الحسى لم يكن فى الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا تفيضها عليه فلذلك فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من حساسته وذلك ألا ان تحذر وتحرز من ان يشوبها شيء من حالاته الدنية المذمومة،

ونقول انه لما كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسى وان تزينه لم تكتف بان زينت ظاهره بل عرضت فى باطنه واقرت فيه من القوى والكلمات الفوائد ما يختيار له طالب معرفة الاشياء وكذل عن وصفها النطق عليها، والدليل على ان هذا هكذا اعنى ان النفس زينت باطن الاجرام اكثر من ظاهرها هو انها ساكنة فى باطن الاجرام لا فى ظاهرها وتحقق ذلك انها انما تظهر افعالها من داخل لا من خارج وذلك انا ربما رأينا النبات وغيره من الاشياء النامية الحيوانية ليس بظاها حسن ولا بهاؤ فلا تلبت ان ينبعث من داخلها الالوان الحسنه البهية

والارايحُ الطيبة والثمار العجيبة فلو لا ان النفس استبطنت الاجرام الطبيعية واثرت فيها آثارها العجيبة الكثيرة الافاعيل دائما اعنى الطبيعة لفسد الجرمُ سريعا وفنى ولم يكن يبقى ولا يتم كالذى هو عليه الآن، وذلك ان النفس لما رأت بهاء الجسم ورينته واثر الطبيعة فيه افاضت عليه قوتها لشريفة وصيرت فيه الللمات الفواعل لتفعل الافاعيل العجيبة التى بهت الناظر [٧٥] اليها،

ونقول ان النفس وان كانت قد استبطنت الجرم فانها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها الى عالمها العالى العقلى وتقريب العالمين تادرة فاذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علمت فضل ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالوية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كانت ضعيف الطبيعة وجريت الشىء وعلمته بالتجربة فان ذلك مما يريد بها بمعرفة الخبير علما وبيانا وهو خير من ان تكون تعلم الشىء بعلم فقط لا بالتجربة،

ونقول كما ان العقل لا يقوى على الوقوف فى ذاته لما فيه من القوة التامة والنور الغائص لانه يحتاج الى الحركة والسلوك اما علوا واما سفلا ولا يقوى على ان يسلك علوا فيفيض نوره على ما فوقه لانه ليس فوقه شىء مبدع فيفيض عليه نوره لان الذى فوقه انما هو المبدع الاول فن اجل ذلك سلك سفلا بالناموس المصطر الذى جعل فيه المبدع الاول وافاض نوره وقوته على الاشياء التى تحته الى ان بلغ النفس فلما بلغها وقف

ولم يتعدّها لأنّ النفس هي آخر العالم العقلي كما
فلنا مرارا،

فلما هبط العقل الى ان صار الى النفس وأثر فيها ما أثر خلى بينها وبين
سائر الافاعيل ورجع ايضا وصعد علوا الى ان بلغ العلة الأولى ووقف هناك
ولم يهبط سقلا لانه علم بالتجربة ان المكث هناك والتعلّق به اى
بالعلة الاولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وسائر الفضائل، كذلك
النفس لما كانت مثلثة نورا وقوة وسائر الفضائل لم تقدر على الخوف في
ذاتها لعلّة أنّ تلك الفضائل فيها تشويقها الى [٧١] الفعل فسلكت سقلا
ولم تسلك علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى شيء من فضائلها لانه هو
علة فضائلها، فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سقلا فأفاضت من نورها
وسائر فضائلها على كلّ ما تحتها وملأت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء،
فلما أثرت في هذا العالم الحسى ما أثرت كرت راجعة الى عالمها العقلي
وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا شكّ فيه ان العالم العقلي اكرم
واشرف من العالم الحسى وادامت النظر اليه ولم تشتت الرجوع الى هذا
العالم البتة،

ونقول انّ النفس انا صارت في هذه الاشياء الحسيّة الدنيّة وصلت الى
الاشياء الضعيفة القوة القليلة النور وذلك انها لما فعلت في هذا العالم
وأثرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب ان تحلّها فتدثر سريعا لانها
رسوم والرسم اذا لم يمده الراسم بالكون اضمحلّ وفسد وانمحى فلا

يتبين جماله فيبطل ولا تبين حكمة الراسم وقوته، فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي أثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم احتمالت ان يكون هذه الآثار باقية وذلك انها لما رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوة فاخذت من ذلك النور وتلك القوة والقته الى هذا العالم فامتدته بالنور والحياة والقوة فهذه حال النفس وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه،

وفريد ان نبين رأينا في ذلك ونبينه ونخبره فنقول ان النفس لا تهبط بأسرها الى هذا العالم السفلي المحسى لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبقى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامّة الا بفساده والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانها متعلقة [٧٧] بعالمها لانه قد يمكن ان تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم،

فان قال قائل فلم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم قلنا لان العالم المحسى غالب علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الصوضاء واللفظ فلا نحس بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يوّدي الينا النفس منه، وانما نقوى على ان نحس بالعالم العقلي وبما توّدي الينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنيّة ولم نشتغلّ بشيء من احواله فنحن نقوى على ان نحس به وبالشىء الهابط علينا منه بتوسط النفس ولا نقدر ان

نحس بالشىء الكائن فى بعض اجزاء النفس قبل ان ياتى ذلك على النفس كلها كالشهوة فانما لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة فى قوة النفس الشهوانية فاذا هي سلكت الى القوة الحسية والى القوة الفكرية والذهنية حسنها واما قبل ان تصير فى هاتين القوتين فانها لا نحس بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا،

ونقول ان لكل نفس شيا يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل علوا والنفس الكلية تدبر للجرم الكلى ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لانها لا تدبره بالفكرة كما تدبر انفسنا ابداننا بل انما تدبره تدبيرا عقليا كليا لا فكرة ولا رؤية وانما صارت تدبره بلا رؤية لانه جرم كلى لا اختلاف فيه وجزية شبيهة بلكه وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا الاعضاء غير متشابهة فتحتاج الى تدبير مختلف لكنه جرم واحد متصل متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها، فاما النفس الجزئية التى فى هذه الابدان الجزئية فانها شريفة ايضا تدبر الابدان تدبيرا شريفا [٧٨] غير انها لا تدبرها الا بتعب ونصب لانها انما تدبرها بفكرة ورؤية وانما صارت ترى وتفكر لان الحس قد شغلها بالنظر الى الاشياء الحسية وأدخل عليها الآلام والاحزان بما يورد عليها من الاشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تغفلها وتخيلها وتمنعها من ان تلقى بصرها الى ذاتها والى جزدها الباقي فى العالم العقلى وذلك ان الامور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنية فرفضت امورها الدائمة لتنال برفضها لذات هذا العالم الحسى وهي

لا تعلم انها قد تباعدت من اللذة التي هي لذة الحف اذ صارت الى
 اللذة الدائرة التي لا بقاء لها ولا ثبات، فمن قويت انفس على رفض
 الحس والاشياء الحسية الدائرة ولم تتمسك به دبرت في هذا البدن
 بأقوى السعى بغير تعب ونصب وتشبهت بنفس الكلية وكانت
 كهيئتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف،
 'تم الميمر السبع بعون الله تعالى'

،
 'الميمر الثامن من كتب التمجيد'

، في صفة النار في مثل صفة الارض ايضا'

وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهبوط وكذلك سائر الاشياء انشبيهة
 بها والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فعل ولا هي من احتكاك الاجسام
 كما قد ظن قوم وانما تظهر النار في احتكاك الاجسام الحسية لان في كل
 جسم نارا فاذا احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت
 ظهرت النار فيها وليست النار منه وليست الهبوط ايضا نارا [٧١] بالقوة
 ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهبوط كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة
 سائر الاشياء والهبوط قابلة لذلك الفعل والحكمة التي فيها هي النفس
 الكلية التي تقوى ان تصور في الهبوط نارا وسائر الصور السمائية وهذه

النفس انما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلتاهما شيء واحد اعنى الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون ان في كد جرم من الاجرام المبسوطه نفسا وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت المحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذى يفعل ههنا النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقيقية فالنار اذا التي فوق هذا النار في العالم الاعلى هي اخرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصحج ان النار التي في العالم الاعلى هي حيوة وان تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذا النار، وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انها في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين الذين ههنا الحيوة،

والدليل على ان الاسطقسات التي ههنا حية الاشياء التي تتولد منها وذلك انه قد يتولد في النار حيوان وفي الماء والهواء حيوان والحيوان الذى يتولد في الهواء اكثر قليلا وأبين واما الحيوان الذى يتولد في الماء بيئة غير ان الحيوان الذى يتولد في النار خفية قليلة وان الحيوان الذى يتولد في النار لا يؤثر فيها الاسطقسات فكذلك الحيوان الذى في الهواء لا يؤثر فيها الماء [٨٠] والارض، والدليل على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات التي فينا مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم انما هو دم جامد واللحم ذو حس والدم الذى كان منه اللحم

لا يحس كذا ترسرسر
منها يحس وينقل

فان كان غذا عود

الحسى كله انه

فبالحرى ان يكون

فبالحرى ان يكون

هذا اعلم الخيرة

غية اتمه غلا

بنوع اعلى

مثل هذه النوع

اقتراى كذا

ذات سبب

هذه وفيه

جربقا

فواقية حية

لا تكون حية

الحيوان التي

واشرف من هذه

من فكر فوجد



الاشياء التى ذكرنا [٨١] فلنا ان العالم العقلى الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابداع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل ونيس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التى هناك كلها ملوثة غنى وحيوة كانتها حيوة تغلى وتفور وجرى حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كانتها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الضعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكلان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع لان اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس هذه كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسطة على ما وصفنا لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفنا ولا تصيف عن شىء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائما على حده، والاشياء التى هناك وان كانت مبسطة فانك لا تجد شىء منها الا وهو مؤثر بكثره الصفات التى فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم الاشياء الجسمانية وتربو، والعقل الذى هناك ليس بمبسوط كانه شىء لا شىء فيه ولا النفس التى هناك مبسطة على هذه الصفة بل العقل والنفس وسائر الاشياء التى هناك مبسطة موشاة بجميع الصفات

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

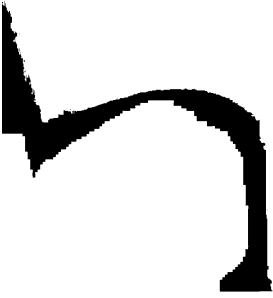
—

—

—

—

—



الشخصى ليس هو كله حيوةً وينبغى اذا كان الشىء عقلياً ان يكون
كله حيوةً وأن لا يكون فيه شىء ليس بحىء،
ونقول ان حركات العقل هى جواهر وليس جوهراً من الجواهر التى بعد
العقل آلا وهو من فعل العقل، وانما يفعل العقل للجواهر بحركاته لانه اول
فعل الفاعل الاول الحَقّ فلذلك صار له من القوة ما ليس بغيره، والعقل
يتحرك فى الجواهر وللجواهر تبعٌ للحركات وانما يتحرك الحَقّ فى مضمار
الحَقّ ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضوع انما هو موضعٌ للعقل
وحده ليس هذا الموضوع بمبسوط كانه بسيط سادج لكنه مبسوط
موشاً، والعقل دائم الحركة فيه [٨٣] لا يسكن وأن سكن لم يفعل البتة
فان لم يفعل لم يكن عقلاً البتة ولا يمكن ان لا يفعل العقل فعلة وانما
هو حركة فحركته عقليةٌ وحركة سائر الجواهر هى متممةٌ بجمعها، وكل جوهراً
وكل حيوةً انما هو من حركات العقل فجوهراً العقل حافظٌ لجميع الجواهر التى
تحتة وحيوةً العقل حافظةٌ لكل حيوةٍ تحتها وكل سالك هناك عقلاً كان
او حيوةً فانه يسلك فى مسلك حيوانى وقره على اشياء حية، وكما ان
السالك فى هذه الارض انما يسلك فى مسلك ارضى والاشياء التى يمر
بها انما هى ارضيةٌ كلها وأن كان ذلك كثيراً مختلفاً كذلك من سلك
فى تلك الارض الحيوانية انما يسلك فى مسلك الحيوة والاشياء التى يمر
بها هى حيوةٌ ايضا والحى سالك فى تلك الارض انما يسلك ضرورياً من
طريق الحيوة طرقتا بعد طرق غير انه وان سلك ضرورياً تلك الطرق فانما

يكون هو والحس شيئا واحداً، وقد نقدر ان نمثل قولنا هذا بامثال عقلية فعلم كيف العقل وأنه لا يرضى ان يكون واحدا مفردا ولا يكون شىء آخر واحدا كوحديته وان المثل نريد ان نمثله به الصورة الكلية النباتية او الحيوانية فانك ان وجدت هذه كلها واحدا ولا واحدا علمت ان كل واحدة منها وان كان واحدا فانه موشى باشياء كثيرة مختلفة،

واما الكلمة الفاعلة في الهيولى للشيء فهي وان كانت واحدة فاتها مختلفة الصفات اقول انها تُصير الشيء الواحد كثيرا مثل الوجه فانه وان كان جثة واحدة فان الكلمة التي فيه تُصير بعض الوجه عينا وبعضه أنفا وبعضه فا والانف ايضا وان كان واحدا فانه ليس بواحد محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق ايضا وان كانت واحدا فاتها ايضا مركبة من عناصر البدن الاربعة كالدم وما يشبهه والدم ايضا وان كان واحدا فانه ايضا مركب من اشياء آخر، [٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائل الاولى الهيولى والصورة التي هي بسيطة وحدها،

فكذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا غير انه يكون هذه الصفة فيه اعلى واشرف وافضل من الصفة للجسمانية التي ذكرنا انفا وكذلك ان العقل واحد وهو كثير وليس هو كثيرا كالجثة بل هو كثير بان فيه كلمة تقوى على ان تفعل اشياء كثيرة وهو ذو شكل واحد غير ان

شكته شكلاً عقلياً والعقل انما يكون محدوداً بشكله ومن ذلك الشكل ينبعث جميع الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة ينبعث القوى والفعل الذى تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسمة يكون بخط مستوي الى خارج واما قسمة العقل فانها يكون الى داخل دائماً اى فى داخل الاشياء،

اقول ان فى العقل جميع العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بان الاشياء هناك قائمة فيه ولا ان الاشياء ركبت فيه لكنه فاعل الاشياء غير انه يفعلها شيئاً بعد شىء بترتيب وطقس،

واما الفاعل الاول فانه يفعل الاشياء كلها التى فعلها بغير توسط معا وفى دفعة واحدة، ونقول انه كما ان فى العقل جميع الاشياء التى تحته كذلك فى الحى اللتى جميع طبائع الحيوان وفى كل واحد من الحيوان ايضا حيوانات كثيرة الا انها اقل واضعف من الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال للحيوان نقل من الحى الذى يليه الى ان يأتى الى الحيوان الصغير الضعيف القوة فتقف هناك فيكون ذلك الحى الذى وقعت فيه قوة الحى اللتى شخضا حياً وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة، واقول ان الحيوان وان كان بعضها فى بعض كما كانت الافراد فى الصنف والصنف فى النوع والنوع فى الجنس فكلاً واحداً فانها ليست بمختلفة فيها لكنها [٨٦] فيها كالحببة التى قيلت انها هى كامل الحببة التى ذكروا انها فى العالم المحسى فانها واحدة فى الاوائل التى هى تولد بين الاشياء الا انها ربما قهرتها الغلبة فيفتري

ما آلفت وجمعت وأما المحبة الحقيقية وهي العقلية فتولّف بجميع الاشياء
كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا وتصيرها واحدة عقلية فلا تفرق
ابدا لانها ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لان ذلك العالم كلها
باسره محبة محضة ليس فيه اختلاف آتية ولا تضادّ واما الاختلاف
والتضادّ في هذا العالم فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فيفرق الاشياء
التي جمعتها المحبة فاما العالم الاعلى فاما هو محبة فقط وحيوة ينبعث
منها كل حيوة كما قلنا ذلك مرارا اتتلاف لا يُفرق كما بينا آنفا،

‘ في القوة والفعل‘

ونقول الفعل افضل من القوة في هذا العالم واما في العالم الاعلى فالقوة
افضل من الفعل وذلك لانّ القوة التي في الجواهر العقلية هي التي لا
تحتاج الى الفعل من شيء الى شيء آخر غيرها لانها تامة كاملة به تدرك
الاشياء الروحانية كادراك البصر الاشياء الحسية والقوة هناك كالبصر
هنا فاما في العالم الحسي فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان
تدرك الاشياء المحسوسة وتعلم ان تلك قشور الجواهر التي لبستها في
هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الاشياء وقواها
الا ان تجوز القشور فاحتاجت في ذلك الى الفعل فاما اذا كانت للجواهر
مجردة والقوى مكشوفة فقد اكتفت القوة حينئذ بنفسها ولم تحتاج في

ادراك للجواهر الى الفعل، وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان النفس اذا كانت في المكان العقلي فاما ترى ذاتها والاشياء التي هناك بقوتها لان الاشياء التي هناك بسيطة والبسيط لا يدركه [٨٧] الا بسيطاً مثله واذا كانت في هذا المكان الحسي لم تنل ما هناك الا بتعب شديد لكثرة الفشور التي لبستها والتعب فعل والفعل مركب والمركب لا يدرك الاشياء البسيطة كنه ادراكها، فالنفس اذا صارت في هذا العالم الحسي لم تنل ما في العالم العقلي الا بفعل تستغيده ههنا لا بقوتها فلذلك لا تدرك الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان الفعل يستغرق القوة في العالم الحسي ويمنعها من ادراك ما كانت تدركه،

فان قال قائل ان المدرك اذا ادرك الشيء بالقوة وادركه بالفعل كان ذلك اثبت واغوى لان الفعل انما هو تمام قلنا اجل اذا كان المدرك يدرك الشيء بقبول اثره فان القوة تكون حسا كانتا تقبل رسم اثر الشيء والفعل اثر ذلك الاثر فيكون الفعل حينئذ متمم القوة فاما اذا كان المدرك به يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوة حينئذ تكفي بنفسها في ادراك الشيء فاذا كانت مكنتية بنفسها ثم اتاها آت دخل عليها فاضرب بها ذلك الاثر وافسدها لا سيما اذا كان خلافها ولم يكن من حيزها، فان قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكا صحيحا اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لان الفعل مفسد للقوة قلنا لم تفسد القوة لئنها تجت عن النفس عند

دخول الفعل عليها فقط ، والدليل على ذلك أن النفس اذا تركت استعمال
 الفعل في الاشياء العقلية ولم تحتج الى التفكير في ادراك ذلك العالم رجعت
 تلك القوة اليها بل نهضت لانها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التي
 كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم [٨٨] من غير ان تحتج الى الروية والتفكر
 فاذا لم تحتج الى الروية لم تحتج الى الفعل لان الفعل ضرب من ضروب
 الروية وذلك ان الفعل اما يكون في الشيء المرئي واما ان يكون في
 الشيء الطبيعي فاما القوة الثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع في
 الاشياء وقوا محجبا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعين الاشياء عيناً ،
 فان قال قائل فالنفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء
 التي في العالم العقلي وكيف تدركها اما بالقوة التي كانت تعملها بتلك
 وهي في ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوة وان كانت تعملها بتلك
 القوة لم يكن بد في ذلك ان تدرك الاشياء العقلية ههنا كما كانت
 تدركها هناك وهذا محال لانها هناك مجردة محضة وهي ههنا مشوبة
 بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بفعل ما والفعل غير القوة
 فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها الداركة وهذا محال لان
 كل ادراك لا يدرك شيئاً من الاشياء الا بقوتها الغريزية التي لا تفارق
 الشيء الا بفساده ، قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالوية العقلية ههنا
 بالقوة التي كانت تعملها بها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن
 احتاجت الى شيء اخر تنال به الاشياء التي كانت تنالها مجردة فظهرت

القوة الفعل وصيرته عمالا لان النفس كانت تكتفى بقوتها في العالم الاعلى ولم تكن تحتاج الى الفعل فلما صارت ههنا احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوتها والقوة في الجواهر العقلية العالية وهى التى تظهر الفعل وتنممه واما في الجواهر الجرمية فان الفعل هو الذى ينتم القوة وياتى [٨٩] بها الى الغاية، فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا انّ الشئ الذى به ترى النفس الاشياء العالية العقلية وهى هناك تراها وهى ههنا وهوقوتها وفعلها انما هو نهوض تلك القوة وذلك انها اشتاقت الى النظر الى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التى كانت تستعملها وهى هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بأهون السعى ولا تدركها ههنا الا بتعب ومشقة وانما ينهض تلك القوة فى خواص الناس ومن كان فى اهل السعادة وبهذه القوة ترى النفس الاشياء الشريفة العالية التى كانت هناك او ههنا فاذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطقت عليه ووضعتة بتأمل لا بافكار ولا بقول فبأى شئ تحتاج الى أن تأخذ اوائله من شئ آخر لانّ الاشياء التى فى ذلك العالم هى الاوائل وليس من وراءها اوائل أخرى، فمن اجل ذلك صار القول عليها واحدا كانت فى العالم الاعلى ام فى العالم الاسفل فصارت النفس ترى ما ههنا بالقوة التى كانت تراها وهى هناك غير أنها تحتاج الى ان ينهض قوتها ولا حاجة بها الى ذلك اذا كانت هناك، وانما اعنى بالنهوض انّ النفس اذا ارادت علم العالم العقلى رفعت قوتها من هذا العالم السفلى وذلك بمنزلة

دخول الفعل عليها فقط ، والدليل على ذلك ان النفس اذا تركت استعمال الفعل في الاشياء العقلية ولم تحتج الى التفكير في ادراك ذلك العالم رجعت تلك القوة اليها بل نهضت لانها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التي كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم [٨٨] من غير ان تحتج الى الروية والتفكير فاذا لم تحتج الى الروية لم تحتج الى الفعل لان الفعل ضرب من ضروب الروية وذلك ان الفعل اما يكون في الشيء المرئي واما ان يكون في الشيء انطبيعي فاما القوة الثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع في الاشياء وقوا صحيجا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعين الاشياء عينات ، فان قال قائل فالنفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء التي في العالم العقلي وكيف تدركها اما بالقوة التي كانت تعملها بتلك وهي في ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوة وان كانت تعملها بتلك القوة لم يكن بد في ذلك ان تدرك الاشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك وهذا محال لانها هناك مجردة محضة وهي ههنا مشوبة بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بفعل ما والفعل غير القوة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها الدراكية وهذا محال لان كل ادراك لا يدرك شيئا من الاشياء الا بقوتها الغريزية التي لا تفارق الشيء الا بفساده ، قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالية العقلية ههنا بالقوة التي كانت تعملها بها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن احتاجت الى شيء اخر تنال به الاشياء التي كانت تنالها مجردة فاطهرت

رجلٍ صعد الجبل والقي بصره علواً وسفلاً فرأى من الأشياء ما لا يمكن
 غيره أن يراه من لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوتها
 الى العالم الاعلى رأت اشياء لا يراها احدٌ من لم يفعل كما فعلت وقوتها
 هى بصرها الذى تبصر به ما هناك فى أى المكانين كانت غير أنها اذا
 كانت فى العالم العقلى لم تحتاج ان ترفع بصرها الى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع
 هو فعلها الذى تنال به ما هناك اذا كانت فى هذا العالم واذا ارتفعت
 قوة النفس من هذا العالم السفلى فانها ترفع أولاً الى السماء ثم من السماء
 الى فوق السماء،

فان كان هذا هكذا رجعنا قلنا ان الذكر انما يبدي من السماء لان
 النفس اذا صارت كالاشياء السماوية ذكرتها وعلمت انها هى التى تعرف
 قبل ان تصير فى العالم السفلى فليس الآن بحجب ان يكون النفس اذا
 صارت فى السماء ووقفت هناك تذكر حال الاشياء التى رأت وفعلت
 فى هذا العالم السفلى وان تذكر الاشياء السماوية لانها ثابتة قائمة بتلك
 الاجرام والاشكال الاولى لم تتغير ولم تستحل عن جوهرها واشكالها،

فان قال قائل فلوان الاشكال السماوية تغيرت ولم تبغ على حالها الاولى
 اترى النفس اذا رأتها أثبتت معرفتها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل
 هيئاتها وخاصة افعالها وليس ذلك بمحال ان تبطل آثار الشئ وتبقى
 هيئاته فان كانت السماء ذات نطف كما قال بعض الاولين فبالحرى ان
 يكون النفس تعرفها وان تغيرت حالها،

فان قال قائلٌ فاذا احدثت النفس من العالم العقليّ وصارت في الاجرام السماويّة فكيف تقدر ان تتوقّفم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء من العالم العقليّ وهي وان كانت ذات ذكر لكنّها قلّما تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانه لم يصبر بعدد في ابدان كثيرة مختلفة ولا مرّت عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثيرة فننسى ما في العالم العقليّ النسيان كلّه ولذلك تكنتفى بالحركة البسيّرة حتى تذكر ما في العالم العقليّ، فان قال قائلٌ ان كانت قلّة الزمان والاكوان يستغنى بها النفس عن كثرة الذكر فلا محالة ان كثرة الاكوان وطول الزمان يُنسى الذكر وذلك انه اذا اعتنفت [٩١] الاكوان النفس دائماً نسيت ما كانت فيه من قبل ان تدخل في الكون ولا تذكرها لبعدها من الحال الاولى التي كانت فيها ولحلولها في الحركة الدائمة سفلا فيكون النفس هي لا تذكر البتّة شيئاً واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوقّفم عليها العقليّ واذا لم تتوقّفم لم تحرص على ان تميّز فنكون كالنفس البهيّميّة وهذا قبيح جداً، قلنا ان النفس وان كانت احدثت من العلوّ الى السفلى فليس باضطرار ان تنحدر النفس الى كلّ عمق او تتحرك سفلا دائماً بل تتحرك الى مكان ما ثم تقف هناك واذا سلكت في الكون فليس من الواجب ان تسلك في كلّ كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان وتقف هناك فلا تبحر تحرص على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كلّ كون

كانت فيه في الحالة الاولى، ونقول بقول مختصر ان النفس المنتقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لان الذكر اما هو لاشياء الماضية التي قد فرغت من كونها فلذلك صار للقاتل ههنا مسأخ ان يقول ان النفس ذات ذكر فلما الانفس الثابتة في مكان واحد فلا يغيب عنها شيء مما في ذلك المكان،

وفريد. ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرها من سائر الكواكب هل هي ذات ذكر، فنفحص أولا عن نفس الكلد هل تذكر شيئا ثم نجرى على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير أنا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هي وكيف هي، وذلك بعد ان نكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فنبدا فنقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه في هذا العالم السفلي الارضى فانها لا تطلبه ايضا [٩٢] فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه أولا فما حاجتها الى الفكر والمقاييس والاذهان الا ان تكون من اجل علم يستفاد بها، وقد قلنا انه لا حاجة بها الى علم تستفيدة مما تحتها ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضية والناس ولا الى حيل ولا فكر لانها بما تدبر العالم الارضى بنوع اخر لا بحيلة ولا ذكر ولا روية بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الاول عن شأنه،

فان قال قائل ان الكواكب ترى العالم فوقها وتحس الاله فلا بد من ان

تذكر ما قد رأيت واحسنت فتكون نوات ذكر قلنا انها ترى العالم العقلي وتحس الباري دائما فا دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر لانه بين يديها تراه عيانا ولا يغيب عنها،

فان قال قائل فان كفت النفس عن النظر الى ذلك العالم أفليس تحتاج الى ان تذكر فتكون ذات ذكر ايضا قلنا اذا كان الشيء على نوع من الانواع او حالة من الحالات ثم كف عن ذلك النوع وبطل عن الحلال الاولي كمن قبلنا اثرا ما والكواكب لا تقبل الآثار فلما كانت لا تقبل الآثار فانها لا تكف عن النظر الى ذلك العالم،

فان قال قائل أفنذكر انفس الكواكب انها رات بالامس الارض كلها او منذ شهر او منذ سنة فانها كانت بالامس حية او منذ شهر او منذ سنة فانها لا بد من ان تذكر او لا تذكره فان كانت لا تذكر فلا بحالة انها ليست ذات ذكر قلنا انا نعلم انها تدور على الارض وانها حية دائمة والشيء الدائم هو ابداء على حالة واحدة لا ينتقل فاما امس و منذ شهر و منذ سنة [٩٣] وما اشبه ذلك فانه في حيز السلوك والحركة هي التي تجعل منذ امس و منذ شهر و منذ سنة واما الشيء بعينه فواحد لا امس فيه ولا غيره بل هو ابداء، والحركة هي التي تقسم الايام فنصيرها امس و منذ شهر و منذ سنة واما هي بمنزلة رجل واحد عمد الى اثر القدم الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فانها هي واحدة عند انفسها وحين نقسمها فنصيرها كثيرةً وجعلها عدد الايام

وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك جُزئت الالهُم وكثر عددها
 فاما العلو فان اليوم فيه واحد وليست هناك ايام لان ما هناك نهار كده
 لا يتلوه ليل لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا وملك البروج
 لا يشبه سائر الافلاك فلا بد لنفس الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد
 وفي بعض البروج ان نقول انها جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك
 البرج وصارت في هذا البرج،

فان قال قائل ان الكواكب ايضا قد كانت ترى الناس في العلو فكيف تقلبهم
 في العالم السفلي وكيف ينتقلون من شيء الى شيء وكيف يستحيل
 الارض بعضه الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس
 الماضيين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد حلت فان كانت
 تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر قلنا ليس من الاضطرار ان يكون
 الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستودعه الوجود مثل الاشياء الارضية
 المختصة التي انما عرفها وعقلها باهون السعي لشدة ظهورها للحس
 وبيانها هذه الاشياء الواقعة تحت الحس [٩٤] وقوا مرسلنا فلا ينبغي ان
 يدع علم الحس الجزئي الا ان يكون في العلم الجزئي تدبير الكلد وعلم
 الجزء داخل في علم الكلد،

والدليل على ذلك اشياء كثيرة اول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون
 ما يرى الانسان بعينه انه يحفظه كما قلنا آنفا وذلك انه اذا كان الشيء
 المنظور اليه واحدا لا اختلاف فيه لم يحتج النفس الى حفظه وكذلك

اذا احسّ الحسّ الشئ بلا مشبه من الحسّ فانما يقبل اثره وحده من غير ان يقبل النفس ذلك الاثر فتصيرته داخل البدن اى في الوم فانها اذا لم تُصره في الوم فلا حدّ ولا معنى لقلته حاجتها اليه اما لانها لم تستلده واما لقلته منفعتها فاذا كان الشئ المنظور اليه على هذه الحال لم تجر به النفس اليها ولم تُصره في الوم ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتج اليه اذا مضى، فقد بان أنّ الاشياء الارصيّة المحصنة ليس من الاضطرار ان تجعلها النفس في الوم،

فان ليج احد فقال انه لا بدّ للنفس من ان تُصير الشئ الذى وقع تحت الحسّ في الوم ايضا قلنا انه وان صيرته النفس فى الوم فانما لم تصيره هناك ليلزمه الوم او يحفظه وذلك ان الحسّ وان كان قد ادرك الشئ فلم يجسّ الا رسمه واثره، والدليل على ذلك ما نحن قائلون انا اذا مضينا فى الهواء قدما ولم نعلم اى جزء من اجزائه انفرج لنا أولا واى جزء انفرج لنا ثانيا اما لان لا نعلم معرفة ذلك واما لان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوقّه لانا لا محتج اليه ولا ننتفع بعلمه فاذا لم نتوقّه ولم نحفظه لم نذكره، ولو انا قويننا على المصى فى الهواء دون الارض لما عرفنا الفراسخ ولا فى اى فرسخ نحن ولا كم فرسخ سرنا، وايضا لو كنا اذا احتجنا الى الحركة لم محتج الى الاوقات الا الى الحركة واذا [٩٥] عملنا اعمالنا ولم نصفها الى الزمان فنقول عملنا هذا الشئ فى شهر او

سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمانٍ ولكانت النفس تكتفى بمعرفة الشيء المعول انه معول فقط،

واما اذا كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما لم يحتاج الى حفظ ذلك الشيء ولا ان يذكره ان كان واحدا لا يتبدل فان كان هذا هكذا وكانت الكواكب انما تتحرك لتفعل افعالها لا لتسلك ابعاد البروج ولم يكن غرضها فلا فعلها ان ترى الاشياء التي تمر بها ولا كم مرة بها وكم مرها في تلك الابعاد لغرض لا يعتمد فلا محالة ان ان حركتها لامر آخر يريدُه عظيم شريف فلذلك صارت تلك الابعاد سلوكا دائما، ونقول ان الباري الاول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته امر واكمل من جميع ذوى الفضائل ان كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذى يفيض اول الحياة والفضيلة على الاشياء كلها التي في دونه وهي معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فا كان منها اكثر قبولا اخرى ان يقرب منه ويكون القابل الاول لشرف جوهره وحسن بهاءه وثباته، ولذلك يتوسط بين الباري وسائر المعلولات ان يجعل هذا الشيء الشريف الفاضل الجوهر اول ما يقبل ما يفيض عليه من الحيوة والفضائل ويكون هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من الباري تعالى ويكون قبوله للحيوة والفضائل المفاضلة عليه من الباري دائما وافراده وفيضه على ما دونه دائما الا انه اذا كان هو القابل الاول وفي درجته

العليا القريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته لقربه من [٩٩] البارى وشرف جوهره وحسن قبوله الفصيحة والحياة، ولذلك صار بحيث كان المثال الاول الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه واليه يفيض الفضائل الكريمة ولذلك يجب ان يفيض منه اعنى من العقل على النفس فانها مثال من العقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلها كلها انما هو معرفة العقل والحياة التى تقيسها على الاشياء وانما هي من العقل بأسرها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة،

اما العقل الكلى فكالنار والنفس كالحرارة المنبثثة من النار على شىء اخر غير انه ان كان العقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة فان الحرارة انما تسيل من النار سيلانا ويسلك سلوكا الى ان تاتي الى الشىء القابل لها فتكون فيه واما العقل فانه يثبت في النفس من غير ان يسيل منه قوة من قواها، ونقول ان النفس عقلية اذا صارت في العقل غير انها وان كانت عقلية فان عقلها لن يكون الا بالفكر والرؤية لانه عقل مستفاد فمن اجل ذلك صارت تفكر وتروى ان عقلها ناقص والعقل هو متم لها كالاب والابن فان الاب هو المرقى لابنه والمتم له فالعقل هو الذى يتم النفس لانه هو الذى ولدها،

ونقول ان شخص النفس انما هو في العقل والنطق الكائن بالعقل انما هو للعقل لا للشىء الواقع تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى

ذاتها ونظرت الى العقل كان كلُّ فعلها منسوبا الى العقل ولا ينبغي ان نصيف فعلا من الافاعيل الى النفس العقلية الا افاعيل التي تفعل النفس فعلا عقليا وهي افاعيلها الذاتية المدوحة الشريفة واما الافاعيل الدنية [٩٧] المذمومة فلا ينبغي ان تنسب الى النفس العقلية بل تنسب الى النفس البهيمية لانها آثار واقعة على هذه النفس لا على النفس العقلية، ثم نقول ان النفس شريفة بالعقل والعقل يزيدا شرفا لانه ابوها وغير مفارق لها ولانه لا وسط بينهما، ما بل النفس تتلو العقل وهي قابلةٌ لصورته لانه بمنزلة الهيولى، ونقول ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشدُّ منها انبساطا وهو محيط بها، ونقول ان هيولى النفس شريفة جدا لانها بسيطة عقلية نفسانية غير ان النفس اشدُّ انبساطا منها وهي محيطة بها وموترة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل لذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة، والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه لم يلبث ان يكثر منه تحجيه ولا سيما اذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة التي فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا من الحيوان والهوام والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا رأى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم السفلي الحسي فترقى بعقله الى العالم الاعلى الحقي الذي انما هذا العالم مثال له فيلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التي رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة بفضائل وحيوة

نقيّة ليس يشوبها شيء من الاذناس ويرى هناك العقل الشريف فيما عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيه مبدعُ العالمين جميعاً ويرى هناك الاشياء مُنلَمَّة نورا وعقلاً وحكمةً وليس هناك [٩٨] هزوة ولا لعب لأنّ الجَدّ المحض هناك انما هو من اجل النور الفاضل عليها ولأنّ كل واحد منهم يحرص على الترقى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الأوّل الفاضل على ذلك العالم محيط بالاشياء كلّها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس كلّها وذلك العالم ساكنٌ دائمٌ السكون لانه في غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بهن ينتقل من حال الى حال ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لأنّ الاشياء كلّها فيه وليس شيء منها خارجاً عنه فينتقل اليه، وذلك العالم ايضاً لا يطلب التمام والريادة لانه تامٌ في غاية التمام والكمال،

وانما صار العالم الاعلى تاماً كاملاً لانه لا شيء فيه لا يحيط به علماً فاذا عقل شيئا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروى فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل ان شرفه ليس بمستفاد ولا عرض لانه دائمٌ الشرف، وكذلك سائر فضائله دائمةٌ تجرى مع الدهر لا مع الزمان والزمان انما متشبهٌ بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف والاشياء التي فيها الشريفة والكريمة الدائمة فكُلّ بصرك وحدّه عن النظر اليها وألقِ بصرك على النفس وأجر معها ولا تقف فتعرف فضائلها فاذا جريت معها فخلّف بعض ما فيها واقبل على بعض فان في النفس اشياء

شئى منها العقل والحس فالزم العقل لان الحس انما يعرف الافراد من
الاشياء مثل سُقراطيس وْبُقراطيس فالْحس لا يقوى آلا على نيل الاشياء
لِلْجُزْئِيَّةِ فقط فاما العقل فانه يُعرفك الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل
ما هو وانما يعرفك ذلك بانه ينال الاشياء الكليَّة بقياس بتوسط المقدمات
فاما هناك في العالم الاعلى فانه يُريك الكليَّات عيانا [٩١] لانها جواهر
ثابته قائمة دائمة كلها قائمة ثابتة في شىء واحد منها وانما هى قائمة
قطر والقيام هناك دائم بلا زمان ماض ولا آت وذلك ان الآتى هناك
حاضر والماضى موجود لان الاشياء التى هناك دائمة على حال واحدة
لا تتغير ولا تستحيل واذما هى الحال التى يجب ان تكون عليها فلا
تزال، وكل واحد من الاشياء التى فى ذلك العالم هو عقل وانبية والكل منها
عقل وانبية ايضا والعقل والانبية هناك لا يتفرقان وذلك ان العقل انما هو
عقل لانه يعقل الانبياء والانبية انما هى انبياء لانها تعقل من العقل والعلنة
التى من اجلها يعقل العقل ويعقل الانبياء انبياء اخرى غيرها وهى العلنة
المبدعة للعقل والعقل والانبية ابداء معا من اجل ذلك لا يفارق احدهما
الاخر غير انه وان كان العقل والانبية اثنتين فانهما عقل وانبية معا وعقل
ومعقول معا لانه لا يمكن ان يكون العقل عقلا ان لم يكن الغيرية
موجودة اى ان لم يكن الشىء الذى هو موجود منه،

فان كان هذا هكذا عدنا فقلنا ان الاوائل انما هى العقل والانبية
والغيرية والهوية وينبغى ان يضاف اليها الحركة والسكون اما الحركة

فإن العقل إنما يعقل بحركة وأما السكون فلأنَّ العقل وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغيَّر ولا يستحيل من حالٍ إلى حالٍ وأما الغيرية فمن أجل العاقل والمعقول فإنه إن رفع رافع الغيرية من العقل صار واحداً محصاً فيلزم الصمتُ ولا يعقل شيئا وينبغي أن تكون الأشياء المعقولة مضافةً إلى الأشياء العاقلة وأما الهوية فمن أجل أن العقل عقلُ المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغيَّر بل عقلُ المعقول [١٠٠] وهو هو بعينه في سائر حالاته، وأيضا فإنَّ الشيء الذي يضمُّ للجواهر العقلية هو الهوية والفرقان الذي يفرق تلك للجواهر هو الغيرية والعقل الذي هو السيد يوجد في النفس كثيراً إذ النفس متصلةً به ألا إن تتعدى حدودها وتريد مفارقتها فإذا فارقته كان ذلك هو موتها وفسادها فإذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شيءٌ واحدٌ حَيِّيتٌ بحياة دائمةٍ وسرت سرورا لا نفاذَ له، فإن سأل سائلٌ وقال ومن صيرَّ العقل على هذه الحال ومن شرفه هذا التشريف قلنا الذي أبدعه وهو الواحد الحَقَّ المحصَّ المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كلِّ كثيرٍ وهو علَّةٌ آتيةُ الشيء وكثرته وهو فاعلُ العدد وليس العددُ أوَّلَ الأشياء كما ظنَّ الناسُ لأنَّ الواحد قبل الاثنين والاثنتان بعد الواحد وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودَيْنِ وكان الواحد غيرَ محدودٍ لأنَّ الاثنين من الواحد ونقول إن الاثنين محدودٌ عند الواحد وهما في أنفسهما غير محدودَيْنِ، فإذا قيل الحدُّ صار عدداً غيرَ أنه محدودٌ كالجواهر أعني أنه

جوهرى فان كان هذا هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشياء الاولى
العالية ليست جثث ولا عظم لها بل هي روحانية وليست من حيز
الجثث والاقدار وان كانت للجثث والاشياء ذوات الاقدار الغليظة اخيرا
الى ان يظن المحس انها الآتيات وليست بآتيات،

والدليل على ان الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار
الاشياء الجثثية مثل البذور والنبات [10.] فان الشئ الشريف الكريم الذى
فى البذور والنبات ليست فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكنه
الشئ الحفى الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية العدد
الجوهرى الذى فيه،

ونقول ان العدد والاثنين الذى فى ذلك العالم الاعلى انما هو العقل
والكلمات الفواعل المحخصة. غير ان الاثنين ليس يعدان اذا نسبا الى
ذاتهما واما العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورة كل واحد
من تلك الاشياء كان الاشياء كلها تصورت فيه اعنى فى العقل لان العقل
هما اثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصور به من
ذاته وانما يشبه الصور التى يصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل
وذلك ان الواحد صور من الآتية الاولى المبندة فتحرك العقل ليعقل
المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل وكلاهما
شىء واحد،

فريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه

المبدع وصيِّره مبصرا دائما هذه الاشياء واشباهها كما تضطر النفس ان تعلمها ولا يفوتها منها شىء؟ ونشتاق ايضا الى ان نعلم الشىء الذى قد اكثرت فيه الحكماء الأولون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد المحص الذى لا كثرة فيه بنوع من الانواع علّة ابداع الاشياء من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثر بل اشتدت وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو اضعنا الاشياء كلّها الى شىء واحد لا كثرة فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلة ومثبتوها غير انا نبتدى فتصرع الى الله تعالى ونسئله العفو والتوفيق لا يصلح [١٠٢] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الدائرة فقط لكننا نبتهل اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ومدّها اليه ونتصرع اليه ونطلبه طلب الحجار ولا نعمل فانا اذا فعلنا ذلك انار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالة التى تعلقت بنا فى هذه الابدان وقوانا على ما سألناه من المعونة على ذلك فهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه المسئلة وننتهى الى الواحد الخبير الفاضل وحده مقيص الخيرات والفصائل على من طلبها حقاً،

و نحن مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد الخف الاشياء الكثيرة فليلق بصره على الواحد الخف فقط ولا يختلف الى الاشياء كلّها خارجا منه ويرجع الى ذاته فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحد الخف ساكنا واقفا عاليا على الاشياء كلّها العقلية منها والحسية ويرى سائر الاشياء كأنها اصنام منبثة ومائلة اليه فهذا النوع صارت الاشياء

تتحرك اليه اعني انه يكون لكل متحرك شيء ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البته وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشيء الذي كان منه لانه انما يريد نيته والتشبه به فمن اجل ذلك يلقي بصره عليه فيكون ذلك علّة حركة اضطرارا، وينبغي لك ان تنفي عن ذلك كل كون بزمان اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الانبيات الحقيّة الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداءا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البته فكيف يكون كونها بزمان وهي علّة الزمان والاكوان الزمانيّة ونظامها وشرفها [١٣] وعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظل من ذي الظل،

وما اكثر العجائب التي ترى سادة النجوم والانفس في ذلك العالم الاعلى الذي كونت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصور في ذلك العالم من اولها الى اخرها الا انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع وراست اعني به ان الصور الدنيّة الكافّة في هذا العالم في العفونة هي في ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعية اعني انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف، ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا رأى هذه الصورة العقلية النقية الصافية نال من حسنها وضوءها على قدر قوته وكل من كان ههنا كان ايضا عاشقا لذلك العالم واحبابه عشق المشتري ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة المحسنة البهيبة فاستفاد من ذلك المحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف يبين كل من ينظر اليه لانه يفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كأنهم هو في الحسن والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذى يرتقى موضعا عاليا سامحا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها ويطيل النظر اليها يمتلى من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الارض وبهائتها كذلك من القى بصره على العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه افاده ذلك اللون والحسن فيتشبه به وصار كأنه هو في الحسن والبهاء غير ان اللون هناك انما هو حُسن الصورة ونورها بل الصورة هي ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها وذلك ان اللون المحسن ليس هو غير الصورة [١٠٤] لا بمحمول عليها لكنه لما لم يمكن الناظر ان يراها كلها باطنها وظاهرها ظن الناظر ان ظاهرها هو اللون النير الحسن فقط، فاما الذى تولى تلك الصورة بكمالها وسلوك في كليتها فانه يرى تلك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء الا انه حينئذ لا يرى تلك الصورة رديئة منفصلة داخلا وخارجا لكنه يراها كلها بأسرها معا لئلا يفقد بصره فيها ولن يقدر الناظر اذا كان جسميا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كلييا في باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس فلذلك لا يقدر احد جسماني ان ينظر الى تلك الصورة كنهه معظرها للعلة التي ذكرناها آنفا فاذا اردت ان تنظر

الى تلك الصورة فارجعُ الى نفسك وكنْ كأنك نفسٌ بلا جسمٍ ثم انظر
الى تلك الصورة كأنها شيءٌ واحدٌ لا اختلافَ فيها فانك متى فعلت
ذلك رأيتَ الصورَ بأسرها برويةً عقليةً وامتلأت من حسنها وبهائها،
وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم قائما تلقى بصرك عليه
القاءً كلياً كأنك تنظر الى ظاهره وباطنه فتنظر الى نوره وحسنه بمنظرٍ عالٍ
كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية
فانك اذا قويت ان تراها رويةً لا نقصان فيها ولا تفصيل قويت ان تنظر
الى حسنها وبهائها فانها لم يقدر احدٌ ان ينظر الى ذلك الضوء العالى
فَلْيَلْفِ بصره على سادة النجوم ليحرص ان يراها رويةً مستقصاةً فانه
سَيَرى فيه بعضَ حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثلاً وصنمٌ له [1.0] فانما امتلاً
من حسن ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كأنه متحدٌ به ليكونا
كأنهما شيءٌ واحدٌ وان بقى على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه
صار هو السيد النير وان بقى على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه
لم يكن هو ذلك السيد شيئا واحداً وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه
فيكون كأنه هو في البهاء والحسن فانما كان كذلك راي حينئذ هو
والسيد في ذلك العالم واحداً وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل
اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له،
فان هو ترك ذلك السيد بعد القاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه
ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل

ان يتوحداً غير انه اذا انتهى الانسان وصار صافياً نقياً ولم يتدنس
 بالذناس للجسم قدر ان يرجع الى ذلك السيد الذى فارقه فيتوحد معه
 دائماً غير ان الانسان يربح في رجوعه وذلك انه يعلم انه اذا توحد مع
 السيد وكان كالشيء الواحد لم يخف عليه شيء مما تحته من فناء
 العالم السفلى؛ فكذاك اذا القى المرء الفاضل بصره على بعض السادة
 التى فى السماء واطال النظر اليها امتلاً من نوره وحسنه وصار معه كانه
 شيء واحد خلف الحس من ورائه لئلا يرجع الى العالم الاسفل فيفارق
 ذلك السيد ويعدم ذلك الحس والنظر الى البهاء الاعلى فيلزمه لذلك
 لزوماً شديداً حتى اذا نظر اليه كان معه كانه شيء واحد ليس هو
 غيره فان اشتاق ان ينظر اليه كانه شيء غيره رفضه والقاه عنه بعيداً،
 فينبغى للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا صار مع
 بعض سادة النجوم ان يكون على الصفة التى وصفنا وان يحرص دائماً
 ان يرى العالم الاعلى الذى فوق ذلك السيد الذى هو معه فان رؤية
 ذلك العالم [1.4] افضل واعلى من رؤية عالم السماء ويحرص ان يصير فيه فانه
 ان صار فيه رجع وقد صار حسناً بهياً ساطع اللون للنور الذى نال من
 ثم ولا يقدر احد ان يكون فى حيز الحس والمحيوان وان يرد عن النظر
 اليه فان اراد احد ان يصير فى العالم العقلى فليراه كانه شيء واحد
 معه لا غيره فانه ان فعل ذلك دخل فيه وقبل من انوار ذلك العالم
 وحسنه وضوئه فيكون هو نيراً مصيباً حسناً كانه هو وينبغى ان يعلم

أن البصر انما يناءُ الاشياءَ الخارجةَ منه ولا يناءها حتى يكون بحيث ما يكون هو في بحس حينئذ ويعرفها معرفةً صحيحةً على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا الفى بصره على الاشياء العقلية لم يناءها حتى يكون هو في شيا واحداً الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحدُه معها بوجوه فيكون مع بعضها اشدهً واقوى توحد من توحد الحاس بالمحسوسات،

والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضرب به المحسوس حتى يصير به خارجا من الحس ان لا يحس شيا فاما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك اعنى انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر معرفةً واجدر ان يكون عقلا، وينبغي ان يعلم ان معرفة الحواس تكون بالشرور والالام اكثر مما تكون بالعلم وذلك بانها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلت ذلك لم يثبت معرفتها لشدة الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاس معرفةً صحيحةً، فاما الصحة فانها تكون في الحواس كونا ملائما لها وهي تلتدُ بها فلذلك يعرفها الحواس معرفةً صحيحةً وذلك ان الصحة ترتيبٌ في الجثث وتلبث معها وتلزمها بانها ملائمة فتأخذ بها فيعرفها الحاس كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريبٌ من الحس غير ملائم [١٠٧] له والاشياء الغريبة البعيدة منا لا يحس بها المعرفة بل يحس بها حس الوجع فاما الاشياء الدانية الملائمة لنا فاننا نحس بها بحس المعرفة لا بحس الوجع، فاذا كنا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسبة الدانية

انتي فينا معرفةً صحيحةً بالحس ولا ينال منها الاشياء العقلية نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا كان الحس انما يعلم الاثار الملائمة له ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحرى ان يجهل الاشياء العقلية غلنها غريبةٌ بعيدةٌ عنا جدا فلذلك اذا اردنا ان نذكر شيئا عقليا باطنا من الهبوط اشند ذلك علينا ووطننا انا لا ندركه فلذلك نفكر وننظر في الاءور العقلية الا ان الاثر العارض من الحس فان الحس يقول انا لم آر الشيء العقلي وقد صدق انه لم يره ولا يرى شيئا من العقليات ابدا فالشيء الذي يقر بالعقليات هو العقل فانه ان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا ما صير نفسه جسما واخرجها من حيز العقل واراد ان يرى العقليات بدمر الاجسام فلم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي، وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء العقلية وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا صير نفسه غير العقلية لم يمكنه ان يراها واذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفةً صحيحةً،

فان قال قائل فاذ رأى العقل العالم وعرفه ثا الذي يجبرنا عنه فنقول انه يجبرنا انه رأى فعلَ الباري الاول وهو العالم العقلي الذي هو علته وان ذلك العالم فيه جميعُ الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جد يدخل عليه وانه يلتد بالاشياء التي [١،٨] تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنوره وبحسن الاشياء التي ولدها غير ان المشتركى وحده اول من ظهر خارجا من ذلك العالم وهو صنم لبعض الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج

المشترى من ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالمٌ آخرٌ حسنٌ
 نَيْرٌ واقع تحت الكون لانه صنمٌ ومثالٌ لذلك الحسن وليس من الواجب
 ان يكون مثالٌ حُسْنٍ او صنمٌ حسنٌ ولا الحسنُ المحض ولا الجوهر
 الحسن بوجودين وذلك ان الصنم ينتشبه بالشيء المتقدم الذى هو
 صنمٌ له وفي هذا العالم حيوةٌ وجوهرٌ وحسن لانه صنمُ العالم السماوى
 وهو دائمٌ ايضا بالكون ما دام مثله قائما وذلك ان كل طبيعة في مثالٍ
 وصنمٍ لما فوقها وتندوم ما دام الشيء الذى في صنمٍ له بقايا، ولهذا العلة
 اخطأ من قال ان العالم العقلى يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابتٌ قائمٌ
 لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يقترب ولا
 يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما ألا ان يريد مبدعه ان يرده الى الحال
 الاولى اعنى ان يببده وهذا غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل
 بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانه نورٌ فا دام
 ذلك النور مظلا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يغيى والنور الاول الذى هو
 اَبَدِيٌّ فقطٌ دائمٌ لم يزل ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور
 الاول لما اضطررنا ان نجعلها دلالةً،

ونرجع ونقول ان الآن الاول هو النور الاول هو نور الانوار لا نهاية له ولا
 ينفد ولا يزال ينير ويبصى العالم العقلى دائما فلذلك صار العالم العقلى
 لا ينفد ولا يببده ولما صار هذا العالم العقلى دائما صير فرعةً ونشأ هذا
 العالم واعنى بالفرع العالم السماوى ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن بملأثم لذلك العالم لم يدبّر هذا العالم [1.9] فان ترك طلب النور الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مدبّر العالم العقلى النور الاول ومدبّر العالم السماوى العالم العقلى ومدبّر العالم الحسى العالم السماوى وهذه التدابير كلّها انما تقوى بالمدبّر الاول وهو الذى يمدّها بقوة التدبير والسياسة؛

فاما العالم العقلى فيدبّره الانّ الاول وهو المبدع الاول ومدبّر العالم السماوى العالم العقلى الا انّ المبدع الاول عظيم القوّة لا يتناهى غايةً في الحسن فلذلك صار العالم العقلى حسناً غايةً الحسن وهو الذى انار من الضياء حسناً ونوراً ثم صارت النفس حسنةً غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هي صنمٌ للعقل الا انها اذا اقلت بصراً على العالم العقلى ازدادت حسناً؛ ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوى حسنةٌ فائضةٌ حسنها على الزهرة والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسى والا فئن ائبن هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمةٌ للحسن ما دامت تلقى بصراً على العقل فانها حينئذ تستفيد منه الحسن فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا تامين ما دعنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى طبيعة الحسن صرنا قباحا؛ فقد بان وصح من الحجج التى ذكرنا حسن

العالم العقلي بقولٍ مستقصى على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا والحمد
للمستحق الحمد،

‘قر المتمر الثامن بتوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعنته،

[١١.] ‘المتمر التاسع من كتاب اثولوجيا،

‘في النفس الناطقة وانها لا تموت،

انا نريد ان نعلم هل الانسان باسره كله واقع تحت الفساد والقاء ام
بعضه يبدا ويفنى ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو
فن ارا ان يعلم ذلك علما صحيحا ظيبتفتحص لخصا طبيعيا كما نحن
واصهون، فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا سادجا لكنه مركب من
نفس وجسم والنفس غير الجسم والجسم انها اما ان يكون بمنزلة آلة النفس
واما ان يكون متصلا بها بنوع اخر من الانواع غير انه باق نوع الاتصال
كانه ينقسم الانسان بقسمين وهما نفس وجسم ولكل واحد من هذين
انقسمين طبيعيا غير طبيعة الاخر، والجسم مركب غير مبسوط والمركب



قد ينحلّ وينتفّق الى الاشياء التى يرُكّب منها فالجسم انن ينتفّق وينحلّ ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يزيل الجسم وينحلّ ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضها الى بعض وكيف يتغيّر بعضها الى بعض ولا سيّما اذا لم يكن النفس الشريفة الكريمة للحيّة موجودة فيها اعنى فى الاجسام وذلك انه انا بقى للجرم وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه ينحلّ وينتفّق فى الصورة والهيولى وانما ينتفّق فيهما لانه منهما مرّكّب وانما ينحلّ الجسم وينتفّق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس لان النفس فى التى تلزم للجسد لثلا ينحلّ وينتفّق وانما صارت تلزم لانها فى التى ركبت من الهيولى والصورة فاذا فارقت لم يلبث ان ينتفّق الى [١١١] الاشياء التى رُكّب منها،

ونقول ان الاجسام اجزاء بانها اجسام فن اجل ذلك انقسمت وتركبت وتجزّت اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع فسادها، فان هذا على ما وصفنا وكلن الجسم جزءاً من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالة ان الانسان كلّه باسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزواً من اجزائه فقط والجزؤ الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد ولا تبقى لان الآلة انما تراد لحاجة ما والحاجة انما تكون زماناً وفى سبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب

تتحرك اليه اعني انه يكون لذل متحرك شىء ما يتحرك اليه وآلا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشىء الذى كان منه لانه انما يريد نبيله والتشبه به فمن اجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علّة حركة اضطرارا، وينبغي لك ان تنفى عن ذلك كل كون بزمان اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الآتيات الحقيّة الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كوّنت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كونها بزمان وهي علّة الزمان والاكوان الزمانيّة ونظامها وشرفها [١٠٣] وعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كمنحو الظل من نى الظل،

وما اكثر العجائب التى ترى سادة النجوم والانفس فى ذلك العالم الاعلى الذى كوّنت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التى فى هذا العالم وهذه الصور فى ذلك العالم من اولها الى اخرها الآ انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع ولست اعنى به ان الصور الدنيّة الكائنة فى هذا العالم فى العفونة هي فى ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعية اعنى انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف، ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا رأى هذه الصورة العقلية النقيّة الصافية نال من حسنها وضوءها على قدر قوته وكل من كان ههنا كان ايضا عاشقا لذلك العالم واصحابه عشق المشتري ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة المحسنة البهية فاستفاد من ذلك المحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينيبر كل من ينظر اليه لانه يُفحص عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كأنهم هو في الحسن والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذي يرتقى موضعا عاليا ساخنا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها وبطيل النظر اليها يمتلى من ذلك اللون الاحمر الفاصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الارض وبهاتها كذلك منلقى بصرة على العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون المحسن النير واطال نظره اليه افاده ذلك اللون والحسن فيتشبه به وصار كأنه هو في الحسن والبهاء غير ان اللون هناك اما هو حُسن الصورة ونورها بل الصورة في ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها وذلك ان اللون المحسن ليس هو غير الصورة [١٠٤] لا محمول عليها لكنه لما لم يمكن الناظر ان يراها كلها باطنها وظاهرها ظن الناظر ان ظاهرها هو اللون النير المحسن فقط،

فاما الذي توتى تلك الصورة بكمالها وسلكت في كليتها فانه يرى تلك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء الا انه حينئذ لا يرى تلك الصورة رديئة منفصلة داخلا وخارجا لكنه يراها كلها بأسرها معا لفقد بصره فيها ولن يقدر الناظر اذا كان جسميا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كلياً في باطنها وظاهرها معا لانه اما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس فلذلك لا يقدر احد جسماني ان ينظر الى تلك الصورة كنه منظرها للعلنة التي ذكرناها آنفا فاذا اردت ان تنظر

الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كأنك نفس بلا جسم ثم انظر الى تلك الصورة كأنها شىء واحد لا اختلاف فيها فانك متى فعلت ذلك رأيت الصور بأسرها بروية عقلية وامتلأت من حسنها وبهائها،

وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم قائما تلقى بصرک عليه القاء كلياً كأنك تنظر الى ظاهره وباطنه فتتنظر الى نوره وحسنه بمنظر عالٍ كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المصيئة البهية فانك اذا قويت ان تراها روية لا نقصان فيها ولا تفصيل قويته ان تنظر الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الضوء العالى فليلق بصره على سادة النجوم ليحرص ان يراها روية مستقصاة فانه سيرى فيه بعض حسن ذلك العالء الاعلى لانه مثلاً وصنم له [1.٥] فاذا امتلاً من حسن ذلك السيد النير صار فى المحسن والبهاء كأنه متحد به ليكونا كأنهما شىء واحد وان بقى على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه صار هو السيد النير وان بقى على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه لم يكن هو ذلك السيد شياً واحداً وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كأنه هو فى البهاء والحسن فاذا كان كذلك راي حينئذ هو والسيد فى ذلك العالء واحداً وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له،

فان هو ترك ذلك السيد بعد القاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل

أن يتوهدا غير ذلك من غير أن يتوهدا
بالنفس الجسد غير ذلك من غير أن يتوهدا
ذلكما غير ذلك من غير أن يتوهدا
السيد وكان لمشيء واحد من غير أن يتوهدا
العلم نسفراً عدداً من غير أن يتوهدا
التي في نسفراً عدداً من غير أن يتوهدا
شيء واحد خلف غير ذلك من غير أن يتوهدا
ذلك السيد واحد من غير أن يتوهدا
لرؤما شديداً حتى أن يتوهدا
غيره من اشتق ذلك من غير أن يتوهدا
فينبغي أن يتوهدا
بعض صلاة كماله من غير أن يتوهدا
أن يرى أنعم النصر على غير ذلك من غير أن يتوهدا
ذلك العلم [1.4] نصراً من غير أن يتوهدا
أن صار في ذلك من غير أن يتوهدا
ثم ولا يقدر أحد أن يتوهدا
اليه فإن أراد أحد أن يتوهدا
معد لا غيره فليد أن يتوهدا
وحسنه وضوءه خيلون غير أن يتوهدا



ان البصر انما ينالُ الاشياءَ الخارجةَ منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو في محس حينئذ ويعرفها معرفةً هيكليةً على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا الفى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو في شيا واحداً الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحد معها بوجه فيكون مع بعضها اشد واقوى توحد من توحد الحاس بالمحسوسات،

والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضر به المحسوس حتى يصيره خارجا من الحس ان لا يحس شيا فاما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك اعني انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر معرفة واجدر ان يكون عقلا، وينبغي ان يعلم ان معرفة الحواس تكون بالشرور والالام اكثر مما تكون بالعلم وذلك بانها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلت ذلك لم يثبت معرفتها لشدة الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاس معرفةً هيكليةً، فاما الصحة فانها تكون في الحواس كونا ملائما لها وهي تلندُ بها فلذلك يعرفها الحواس معرفةً هيكليةً وذلك ان الصحة ترتيب في الجُثث وتلبث معها وتلزمها بانها ملائمة فتأخذ بها فيعرفها الحاس كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريب من الحس غير ملائم [١٠٧] له والاشياء الغريبة البعيدة منا لا يحس بها المعرفة بل يحس بها حس الوجع فاما الاشياء الدانية الملائمة لنا فاننا نحس بها بحس المعرفة لا بحس الوجع، فاذا كنا على هذه الحال عرفنا الاشياء المحسبة الدانية

المشترى من ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالمٌ اخرٌ حسنٌ
 نَيْرٌ واقعٌ تحت الكون لانه صنمٌ ومثالٌ لذلك المحسن وليس من الواجب
 ان يكون مثالٌ حُسنٍ او صنمٌ حسنٌ ولا الحسنُ المحض ولا الجوهر
 الحسن موجودين وذلك ان الصنم يتشبه بالشيء المتقدم الذى هو
 صنمٌ له وفي هذا العالم حيوةٌ وجوهرٌ وحسنٌ لانه صنمٌ العالم السماوى
 وهو دائمٌ ايضا بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة في مثالٍ
 وصنمٌ لما فوقها وتدوم ما دام الشيء الذى في صنمٌ له بقيا، ولهذا العلة
 اخطأ من قال ان العالم العقلى يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابتٌ قائمٌ
 لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا
 يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما الا ان يريد مبدعه ان يرده الى الحال
 الاولى اعنى ان يببده وهذا غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل
 بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانه نورٌ فاما
 ذلك النور مظلًا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يفنى والنور الاول الذى هو
 اَبَدٌ فقطٌ دائمٌ لم يزل ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور
 الاول لما اضطررنا ان نجعلها دلالةً،

ونرجع ونقول ان الآن الاول هو النور الاول هو نور الانوار لا نهاية له ولا
 ينفد ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلى دائما فلذلك صار العالم العقلى
 لا ينفد ولا يببدي ولما صار هذا العالم العقلى دائما صير فرعةً ونشأ هذا
 العالم واعنى بالفرع العالم السماوى ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن بملأثم لذلك العالم لم يدير هذا العالم [١.٩] فان ترك طلب النور الذى فوّه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مديّر العالم العقليّ النور الأوّل ومديّر العالم السماويّ العالم العقليّ ومديّر العالم الحسّيّ العالم السماويّ وهذه التدابير كلّها انما تقوى بالمديّر الأوّل وهو الذى يمدّها بقوة التدبير والسياسة،

فاما العالم العقليّ فيديره الآن الأوّل وهو المبدع الأوّل ومديّر العالم السماويّ العالم العقليّ الا ان المبدع الأوّل عظيم القوّة لا يتناهى غايةً في الحسن فلذلك صار العالم العقليّ حسناً غايةً الحسن وهو الذى انار من الضياء حسناً ونوراً ثمّ صارت النفس حسنةً غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هي صنمٌ للعقل الا انها اذا اقلت بصراً على العالم العقليّ ازادت حسناً، ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماويّ حسنةٌ فائضةٌ حسنها على الزهرة والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسّيّ وألا فئن أئين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من الذمّ وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمةٌ للحسن ما دامت تلقى بصراً على العقل فانها حينئذٍ تستفيد منه الحسن فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا تأمين ما دعنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى طبيعة الحس صرنا قباحا، فقد بان وصح من الحجج التى ذكرنا حسن

العالم العقلي بقولٍ مستقصى على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا والحمد
للمستحق الحمد،

‘تر المتمر الثامن بتوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعنته‘

[١١.] ‘المتمر التاسع من كتاب اثولوجيا‘

‘في النفس الناطقة وانها لا تموت‘

انا نريد ان نعلم هل الانسان باسره كله واقع تحت الفساد والغناء ام
بعضه يبدي ويفنى ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو
من اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليتنفخص لخصا طبيعيا كما نحن
واصفون، فنقول ان الانسان ليس هو هيباً مبسوطة مادجا لكنه مركب من
نفس وجسم والنفس غير للجسم والجسم انما ان يكون بملزلة آلة النفس
واما ان يكون متصلا بها بنوع اخر من الانواع غير انه باي نوع الاتصال
كانه ينقسم الانسان بقسمين وهما نفس وجسم ولكل واحد من هذين
انقسمين طبيعة غير طبيعة الاخر، والجسم مركب غير مبسوط والمركب

قد ينحلّ ويتفرّق الى الاشياء التى يركّب منها فالجسم انن يتفرّق وينحلّ ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يزيل للجسم وينحلّ ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضها الى بعض وكيف يتغيّر بعضها الى بعض ولا سيّما اذا لم يكن النفس الشريفة الكريمة الحيّة موجودة فيها اعنى فى الاجسام وذلك انه اذا بقى للجسم وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه ينحلّ ويتفرّق فى الصورة والهوى وانما يتفرّق فيهما لانه منهما مركّب وانما ينحلّ للجسم ويتفرّق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس لان النفس فى التى تلزم للجسد لثلا ينحلّ ويتفرّق وانما صارت تلزم لانها فى التى ركبت من الهوى والصورة فاذا فارقت لم يلبث ان يتفرّق الى [١١] الاشياء التى ركب منها،

ونقول ان الاجسام اجزاء بنها اجسام فن اجل تلك انقسمت وتركبت وتجزّت اجزاء صغيرا وهذا نوع من انواع فسادها فان دن هذا على ما وصفنا ولكن الجسم جزءاً من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالة لن الانسان كده بسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزواً من اجزائه فقط والجزو الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد ولا تبقى لان الآلة لما تراه لحاجة ما والحاجة انما تكون زود وفي نبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب

للحاجة الذي يستعمل الآلة لحاجة ما انا فرغ من حاجته التي من اجلها
استعمل الآلة رفض الآلة وتركها فاذا رفضها ولم يتعهدتها فسدت ولم تبقى
على حالتها،

فاما النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تنبذ وبها
صار الانسان هو ما هو وهو الشيء الخفف الذي لا كذب فيه انا اضعف
الى الجسم وحاجة النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى الهيولى وكحاجة
الصانع الى الآلات فلانسان ان هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو
وبها صار ثابتا دائما وبالجسم صار فانيا فاسدا وذلك لان كل جرم مركب
وكل مركب واقع تحت الاحلال والفساد وكل جسم اذا منحل واقع
تحت الفساد،

فان قال قائل فان النفس واقعة تحت الفساد ايضا لانها جسم من
الاجسام غير انها جسم لطيف رقيق قلنا له ينبغي ان نفحص عن
ذلك ونعلم هل النفس جسم ام ليست بجسم، فنقول ان كانت النفس
جسما من الاجسام فلا محالة انها تتفرق وتنحل فالى اى الاشياء تنحل
[١١٣] فانه كان ذلك مما ينبغي ان نعلمه فنقول ان كانت للحيوة حاضرة
للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان
لكل جسم من الاجسام حيوة لا تفارقه بان تكون دائما معه فان كان
هذا هكذا رجعنا قلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه
لا محالة من ان يكون النفس مركبة اما من جرمين واما من اجرام كثيرة

وَأَنْ يَكُونَ لِكُلِّ جَرْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ لَا تَفَارِقُهُ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ وَلَا حَيَوَةٌ لِبَعْضِهَا وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ لَشَيْءٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ أَيْبَتَّةً وَأَنْ كَانَ لَجَسْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ فَذَلِكَ الْجَسْمُ هُوَ النَّفْسُ حَقًّا فَيَسْتَدَلُّ عَنِ ذَلِكَ لِلْجَسْمِ أَيْضًا فَنَقُولُ هَلْ هُوَ مَرْكَبٌ مِنْ أَجْسَامٍ كَثِيرَةٍ وَنَصِفُهُ بِالصِّفَةِ الَّتِي وَصَفْنَاهُ بِهَا أَنْفَاءً وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَابَةَ وَمَا لَا نَهَابَةَ لَهُ فَلَيْسَ بِمَعْلُومٍ مَفْهُومٌ،

فَبِأَنَّ قَالِ قَائِلُ أَنَّ النَّفْسَ جَسْمٌ مَرْكَبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى الْمَبْسُوطَةِ أَيْ لَيْسَ مِنْ وِرَائِهَا جَسْمٌ آخَرَ فَلَا يَلْزَمُنَا أَنْ نَقُولَ أَنَّ الْأَجْسَامَ مَرْكَبَةٌ مِنْ أَجْسَامٍ وَتِلْكَ الْأَجْسَامُ مِنْ أَجْسَامٍ آخَرَ وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَابَةَ لَهُ لِأَنَّ قَدْ جَعَلْنَا الْأَجْسَامَ الْأُولَى لَيْسَ مِنْ وِرَائِهَا أَجْسَامٌ آخَرَ قُلْنَا أَنْ كَانَتْ النَّفْسُ جَسْمًا مَا وَذَلِكَ لِلْجَسْمِ مَرْكَبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى وَالْأَجْسَامِ الْأُولَى ذَوَاتٌ حَيَوَةٌ دَائِمَةٌ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَأَيُّ الْأَجْسَامِ ذُو حَيَوَةٍ دَائِمَةٍ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَلَنْ لَا يَسْتَنْتِجُ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ أَنَّهُ النَّارُ وَالْهَوَاءُ وَالْأَرْضُ وَالْمَاءُ لِأَنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ ذَوَاتَ النَّفْسِ قُلْنَا أَنَّ الْقِيَمَ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ ذَوَاتَ النَّفْسِ حَيَّةٌ فَالْحَيَوَةُ فِي تِلْكَ الْأَنْفُسِ عَرْضٌ وَلَيْسَتْ بِغَرِيبِيَّةٍ فَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ غَرِيبِيَّةً فِيهَا لَمَّا اسْتَحَالَتْ وَلَا تَغَيَّرَتْ كَمَا أَنَّ الْأَجْرَامَ السَّمَاوِيَّةَ لَا تَتَغَيَّرُ وَلَا تَسْتَحِيلُ لِأَنَّهَا ذَوَاتُ أَنْفُسٍ حَيَّةٍ لَيْسَتْ بِمَسْتَفِيدَةٍ مِنْ شَيْءٍ بَلْ هِيَ الَّتِي تَفِيدُ سَائِرَ [١١٣] الْأَجْرَامِ الْحَيَوَةَ فَنَقُولُ أَنَّهُ لَيْسَتْ مِنْ وِرَاءِ هَذِهِ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ أَجْرَامٌ آخَرُ أَشَدُّ مِنْهَا أَيْبَسًا وَهِيَ أُسْطَقِّسَاتُ هَذِهِ الْأَجْرَامِ فَهُمْ لَهُ يَدْرُوا

انها نواتُ النفس ولا انها لها حيوةٌ فان كانت الاجرامُ الاولى المبسوطه لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون الجرم المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممنوعٌ محال ان يكون الاجرام التي لا نفس لها ولا حيوة انا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوةٌ كما يحدث من العقل الاشياء العقلية،

فان قال قائل ان الاجرام الاولى المبسوطه ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض قلنا ان كان المزاج هو علة ان يكون به الاجسام نوات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة ما التي تمزج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوة بعضها في بعض فان كان امتزج الاجرام بعضها في بعض لا يكون الا لعلة ما قتلك العلة في امكان بقاء النفس، ونقول لو كان امتزج الاجرام بعضها ببعض علة تصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما ألقى جرمٌ ذا نفس الا الاجرام المركبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطه كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مركبا كان او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى فعلت منها الجسم، والدليل على ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس لما صورت الهيولى واحداثت منها الاجسام المبسوطه افادتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة اياها هي

من قبل النفس وليس جرمٌ من الاجرام مبسوطا كان او مركبا آلا وفيه
كلمةٌ فعالةٌ فليس اذن جرمٌ من [١١٤] الاجرام مبسوطا او مركبا الا وهو ذو
نفس وحيوةٌ

فان قال قائل ليس الامر كذلك وليست الاجرام المبسوطَةُ ذواتِ انفسٍ
ولا حيوةٍ بل الاجرام التي لا ينقسم بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت
حدثت عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطلٌ غير ممكن وذلك لان
الاجرام التي لا تنقسم كلها على حالتها واحدة وهيئة واحدة اعني ان
ليس منها جرمٌ يحس باثرٍ من الآثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرام لا
تحس بالآثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعض او يتحد
والاتصال والاتحاد اثرٌ من الآثار الواقعة على الاجسام التي تتجزأ والنفس
ايضا تحس الآثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الآثار الواقعة على
الشيء المنفصل وتحس الآثار الواقعة على الجسم، وقلنا انه لا يحدث من
اتصال الاجرام التي لا تتجزأ حيةً البتة فكيف يمكن ان تحدث النفس
من اتصال الاجرام واجتماعها هذا محالٌ متنعٌ ونقول ان الجسم المبسوط
مركب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان للجرم ذو نفس من
قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفية لها وانما يكون للجرم ذا نفس وحيوة من
تلقاه الصورة لان للجرم بالنفس يكون ذا طقسٍ وشرحٍ والطقس والشرح من
حيز النفس لانه لا بد للنفس من ان يكون بها طقسٌ،
فان كان هذا هكذا سألنا ما هذه الصورة فان قالوا انها جوهرٌ ما قلنا

انكم دَلَلْتُمُونَا عَلَى اِحْدِ جُزْئِي المَرْكَبِ وَلَمْ تَدَلُّوْنَا عَلَى المَرْكَبِ كُلِّهِ
بِاسْرِهِ فَيَكُونُ اِحْدُ جُزْئِي لِجِسْمٍ هُوَ النَفْسُ فَيَبْطُلُ اِنَّنِ قَوْلُكُمْ اِنْ اَتَّصَلَ
الاجْرَامُ اِنْمَا هُوَ عِلَّةٌ لِحَيَوَةِ الاجْرَامِ وَاِجْتِمَاعِ بَعْضِهَا اِلَى بَعْضٍ، فَاِنْ قَالُوا اِنْ
الصُّورَةُ [١١٥] اِنْمَا هِيَ اَثْرُ الهَيُولَى وَلَيْسَ بِجَوْهَرٍ فَمِنْ هَذَا الْاَثْرِ حَدِثَتِ النَفْسُ
وَالْحَيَوَةُ فِي الهَيُولَى قَلْنَا بِضَلِّ قَوْلِكُمْ وَذَلِكَ اِنْ الهَيُولَى لَيْسَ تَقْدِرُ اِنْ تَصَوَّرَ
نَفْسَهَا وَلَا اِنْ تَحَدَّثَتِ النَفْسُ مِنْ ذَاتِهَا فَاِنْ كَانَتِ الهَيُولَى لَا تَصَوَّرُ نَفْسَهَا
وَلَا تَحَدَّثُ النَفْسُ مِنْ ذَاتِهَا فَلَا مَحَالَةَ اِنْ الَّذِي يَصَوِّرُ الهَيُولَى اٰخَرَ غَيْرُهَا
وَهُوَ الَّذِي جَعَلَهَا ذَاتَ جِنَّةٍ وَنَفْسٍ وَحَيَوَةٍ وَجَعَلَ سَائِرَ الاجْرَامِ اَيْضًا وَهُوَ
تَنِيٌّ خَارِجٌ مِنْ كُلِّ طَبِيعَةٍ جَرْمِيَّةٍ هَيُولَانِيَّةٍ، وَنَقُولُ اِنَّهُ لَا يُمْكِنُ اِنْ
يَكُونُ جَرْمٌ مِنَ الاجْرَامِ ثَابِتًا قَائِمًا مَبْسُوطًا كَانَ اَوْ مَرْكَبًا اِذَا كَانَتِ
القُوَّةُ النَفْسَانِيَّةُ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ فِيهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ فِي طَبِيعَةِ الْجَرْمِ السَّيْلَانَ
وَالْفَنَاءَ فَلَوْ كَانَ الْعَالَمُ كُلُّهُ جَرْمًا لَا نَفْسَ فِيهِ وَلَا حَيَوَةً لَهُ لَبَدَّتِ الْاَشْيَاءُ
وَهَلَكَتْ وَكَذَلِكَ اَيْضًا لَوْ كَانَ بَعْضُ الاجْرَامِ هُوَ النَفْسُ وَكَانَتِ النَفْسُ
جَرْمِيَّةً كَمَا ظَنَّ اِنْسَانٌ لِنَالِهَا مَا نَالَ سَائِرَ الاجْرَامِ التَّنِيُّ لِأَنَّ نَفْسَ نِهَا وَلَا
حَيَوَةَ لِأَنَّ الاجْرَامَ كُلَّهَا بَانَهَا اِجْرَامٌ اِنْمَا هِيَ مِنْ هَيُولَى وَاحِدَةٍ فَاِنْ كَانَتِ
الاجْرَامُ هَيُولَانِيَّةً وَكَانَتِ النَفْسُ جَرْمًا مِنَ الاجْرَامِ فَلَا مَحَالَةَ اِنْ الاجْرَامُ
وَالنَّفْسُ تَنْتَقِضُ وَتَنْحَلُّ وَتَصِيرُ اِلَى الهَيُولَى لِأَنَّ هَيُولَى الاجْرَامِ كُلَّهَا وَاحِدَةٌ
مِنْهَا رُكِبَتْ وَابِيهَا تَنْحَلُّ وَاِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا وَكَانَتِ النَفْسُ جَرْمًا مِنْ
حَيْزِ الاجْرَامِ كَانَتِ مَنَّاقِصَةً سَيَالَةً لَا مَحَالَةَ لِأَنَّهَا تَسِيْلُ سَيْلَانَ الاجْرَامِ

وتنتقص الى الهيولى، فاذا انتقصت الاجرام كلها لا وقف للكون لانه يصير
الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى
مصورٌ يصورها وهو علتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم
ايضا اذا كان جرمياً محصا وهذا محال لانه لا يبطل العالم بأسره البطلان كله،
فان قال قائل انا لا نجعل العالم بأسره جرماً فقط [١١٤] لكننا نجعله ذا
نفس وحيوة بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عبرة فاما المعنى فانكم قد
نفيتم عن النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حيز الاجرام فان
كانت النفس جرماً ما وكان كل جرم منتقضا سيّلا واقعا تحت الفساد
فلا محالة ان النفس تنتقص وتتحلّ وتفسد ايضا فيكون العالم كله
واقعا تحت الفساد وهذا محالٌ كما بينا ذلك مراراً، فكيف يمكن ان
يكون النفس جرماً لطيفاً وكل جرم سيّالٌ غليظاً كان ام لطيفاً كالهواء
والريح فله لا يكون جرمٌ من الاجرام الطف ولا ارق منهما وليس في
الاجرام المبسوطة والهرتبية جرمٌ هو اكثر سيّلا منها ولا أسرع انفشاشا
وليس ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحال والآ كانت ارنل وادنى من
الاجرام الغليظة الحاسية وليست كذلك بل النفس اشرف وافضل من
كل جرم غليظاً كان ام لطيفاً كسرف العلة وفضلها على معلولها،
وقبول ان كل جرم غليظاً كان ام لطيفاً فانه ليس بعلة لوحدايته ولا اتصاله بل
النفس هي علة اتصال الجرم ووحدايته لان الوحداية مستفادة في الجرم
من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علة وحدايته ومن شأنه التقطع

والتفرُّق فلولا ان النفس تلزمه لتفرُّق ولم يثبت على حالة واحدة البتة،
 فكيف يمكن ان يكون الهواء والريح نفسانيَّين وهما سيالان ينفشان
 وينفترقان سريعا والذى لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالجحرى ان لا
 يقوى على لزوم غيره وكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم
 وروحده وهو محتاج الى طقس وشرح

ونقول ان هذا العالم لا يجرى بالبخت والاتفاق بل انما يجرى بكلمة
 نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس
 العقلية [١١٧] هي القيمة على هذا العالم والاشياء الجرمية انما هي بمنزلة جزء
 نها وهي التى تلزم هذا العالم بالهيئة التى عليه كما تلزم اجرام الحيوان
 فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة فاذا فارقتها لم تثبت ولم
 تبقي بل تفسد وتهلك فكذلك العالم كله ما دامت النفس فيه باقية
 دائم فان فارقت هلك ولم يبق على حالة واحدة وقد شهد لنا على
 ذلك الجرميون لان الحث يصطرون الى الاقرار بذلك يصطرون الى
 ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام كلها المبسوطة والمركبة
 شىء اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحث بان جعلوا النفس رجا
 روحانية ونارا روحانية وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم رأوا انه ليس
 يمكن ان يكون القوة الشريفة الكريمة دون النار او الريح وظنوا انه لا بد
 للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها
 الريح والنار لانهما ارقى والطف من سائر الاجرام وقد كان من الواجب

ان يقولوا ان الاجرامَ هي التى تحصر على طلب المكان فيها وتثبت
 فى قوى النفس والنفس هي مكانُ الاجرامِ وفيها ثباتُها ودوامُها لا الاجرامُ
 مكانُ النفس لانَّ النفسَ علةٌ والمجرمُ معلولٌ والعلَّةُ قد تكتفى بنفسها ولا
 تحتاج فى ثباتها وقوامها الى المعلولِ والمعلولُ يحتاج الى العلةِ لانه لا ثبات
 له ولا قوام الا بها اى بالعلَّة،

ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليهم المسائلُ
 التى لا ملجأَ لهم منها لم يقدرُوا على ان يثبتوا انها فى الاجرامِ المعروفةِ
 التجَّوا الى الشىءِ المجهولِ الذى قد اَثروا فيه القولَ وكرَّروه فاضطَّروا الى
 ان يجعلوها جرماً غير هذه الاجرامِ المعروفةِ [١١٨] الا انه بزعمهم جرم قوى
 فعال وسموه روحاً فنرد عليهم ونقول انا قد وجدنا ارواحاً كثيرة لا نفس
 لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان يكون النفسُ روحاً من الارواحِ
 لما لا نفس له فان قالوا ان الروحَ الذى فى هيئَةٍ ما هي النفسُ سألناهم
 عن هذه الهيئَةِ ما هي فانه لا محالة من ان يكون الهيئَةُ هي الروح
 بعينها او ان تكون كهيئَةٍ فيها فان كانت هي الروح لذلَّهم قولنا الاول
 انا قد نجد ارواحاً ليست بذات النفس وان كانت الهيئَةُ كهيئَةِ الروح
 كان الروحُ مركباً غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرامِ فرقٌ البتَّة،
 ونقول ان الهيئَةَ محمولةٌ والمحمولُ فرعٌ واحدٌ من الاشياءِ المحمولةِ وليست
 بحاملة فان كانت الهيئَةُ محمولةً والمحمولُ لا هيولى له انما يكون فى حاملٍ
 والحاملُ جرمٌ فان كان هذا هكذا وكانت الهيئَةُ لا هيولى لها وكفَّت

الروح جرمية كانت النفس مركبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيف ذلك ما نحن ذاكرون وذلك ان كل جرم اما ان يكون حاراً او بارداً واما ان يكون جاسيا او ليناً واما ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا فان كان الجسم حاراً فقط سخن وان كان بارداً يرد وان كان خفيفاً خفف وان كان ثقيلاً ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض يبيض وليس من شأن البارد ان يسخن ولا من شأن الحار ان يبرد فان كانت الاجرام كلها على هذه الحال ولم يفعل للجرم بما فيه الا فعلا واحداً فقط ثم وجدنا شيئاً اخر يفعل أفاعيل كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشيء غير جوهر الاجرام وانه خارج من كل جوهر جرمي لا يرد ذلك احد ولا ينكره،

[١١٩]، باب في النوادر،

ونقول ان من الدليل على النفس انها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشيء هل هو عدل ام صلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص وألا فلم تفكرت النفس في

شئ؛ ليس بوجود وفحصت عنه، فإن كان هذا هكذا قلنا ان العدل
والصلاح وسائر الفضائل موجودةٌ ففكرت النفس فيها او لم تفكر وانما هي
موجودةٌ في العقل بنوع اعلى وارفع من ما في النفس وذلك ان العقل هو
الذى يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل وليست الفضائل في
النفس المفكرة دائما بل ربما كانت فيها موجودة لما فكرت فيها وذلك
ان النفس اذا القت بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضائل
بقدر القاء بصرها اليه فاذا ادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضائل
الشريفة وان غفلت والتفتت الى الحس واشتغلت به لم يُفصَّ عليها
العقلُ شيئا من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الحسية الدنيئة، فاذا فكرت
في بعض الفضائل واشتاقت الى اقتباله نظرت الى العقل فيفحص عليها
العقلُ عند ذلك الفصيلة، واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا
حينما موجودة وحينما غير موجودة بل فيه ابدا وان كانت دائمة فيه
فانها مستفادة من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت
الفضائل في العقل دائما لان العقل لا يُغنى عن النظر الى العلة الاولى ولا
يشغله عن ذلك شاغل والفضائل فيه دائمة غير انها متقنة دائما
غاية من الاحكام وهى صواب لا خطأ فيها لانها تصير فيه من العلة الاولى
[١٢٠] بغير وسط والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو،

واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوطاء للفضائل
لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم

ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هي آتيةً ينبجسُ منها الآتيات
والفضائل بغير نهاية من غير حركةٍ مكانيةٍ ولا سكونٍ مكانيٍّ وانا
انبجست منها الآتيات فانها موجودةٌ في كل الآتيات على نحو قوة الآتية
وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من
قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام
الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد عن العلة
الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولاً، والعلة
الاولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست في دهرٍ ولا في زمانٍ ولا في مكانٍ بل
الدهرُ والزمان والمكان وسائر الاشياء انما قوامها وثباتها بها، وكما ان
المركز ثابتٌ قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة
كلها انما يثبت ويقوم فيه وكل نقطة او خط في دائرة او سطح فانما
قوامه وثباته بالمركز فكذاك الاشياء العقلية والحسية ونحن ايضا قوامنا
وثباتنا بالفاعل الاول وبه نتعلف وعليه اشتياقنا واليه نميل واليه نرجع
وان نأينا عنه وبعُدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة
الى المركز وان بعدت ونأت،

فان قال قائلٌ فما بالنا اذا كنا في تلك الآتية الاولى المبدعة الاشياء كلها
وفيها من تلقاء النفس فضائلٌ كثيرةٌ لا نحس بالعلة الاولى ولا بالعقل ولا
بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنها نجعلها جُلَّ
دهرنا ومن الناس من يجعلها وينكرها دهره كلها وانا سمع احداً يتكلم

بها ظن انها حُرَافَاتٌ لا حَقَائِقَ لها ولا يستعمل [١٢١] دهره كله شيئا من
 الفضائل الشريفة الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حَسْبِيين
 وانا لا نعرف غير الحَسْبِيَّاتِ ولا نريد الا آياها فاذا طلبنا افادة علم فانما
 نريد ان نستفيده من الحَسِّ، وذلك انا نقول انا رأينا الاشياء هكذا ولا
 نريد مفارقة الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظن ان
 الاشياء كلها يُرَى وليس منها شيء الا وهو واقع تحت البصر فهذا وشبهه
 صيرنا الى ان نجهد النفس والعقل والعلّة الاولى وان ألقى امرؤ منا يظن
 انه نال معرفتها فانما يضيفها الى الحَسِّ والى الاجسام فيجسم النفس
 والعقل والعلّة الاولى فالجسم انما هو معلول معلول المعلول والفضائل
 موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل والعقل موجود في الآتية
 الاولى بنوع علته وليست النفس جسما بل علّة الجسم ولا العقل ايضا
 جسم ولا الآتية الاولى جسم

وقد اقر بذلك افاضل الاولين واحتجوا فيه بحجج مرضية مقنعة والدليل
 على ذلك ان النفس ليست تحس فضائلها وانها ليست باجسام ولا
 هي واقعة تحت الحس وكيف تكون اجساما ونحن لا نقوى على ان
 نحسها اذا كنا مائلين الى الحس، والدليل على ذلك انا اذا كنا مائلين
 الى الحس لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انا
 ربما فكرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى
 النفس بأسرنا ونسينا الحس فكذاك اذا نحس فانا ملنا الى الحس

بإسرها لم نحسّ بالنفس ولا بفصائلها وإنما نحسّ بالشيء إذا ما حسّه
الحسُّ فإداه إلى النفس فآتته النفس إلى العقل وآلا لم نحسّ بذلك الشيء
وإن نظر إليه الناظر طويلاً [١٣٢] وكذلك قوّة النفس أيضاً لا نحسّ بشيء إلا
أن تؤدّيه النفس إلى العقل ثم يردّه العقل إلى النفس وهو أشدُّ تفاوتاً منه
بدءاً ثم تؤدّيه النفس إلى الحسّ فيحسّ به الحسُّ على نحو قوته في الحسّ
فالحسُّ إذا أحسّ شيئاً فأنما يؤدّيه إلى النفس وتؤدّيه النفس إلى العقل
فكذلك النفس إذا أحسّت شيئاً آتته إلى العقل أولاً ثم يردّه العقل إلى
النفس فتؤدّيه النفس إلى الحسّ غير أن العقل يعرف الشيء معرفةً
أعلى وأوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشيء معرفةً دنيّةً
ليست بصاحبة

ونقول إن من أراد أن يحسّ النفس والعقل والآتية الأولى التي هي علة
العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسّ أن تفعل أفعالها
بل يرجع إلى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمناً طويلاً ويجعل
سائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحسّ لأنها إنما تفعل
أفعالها خارجاً منها لا داخلها فيها فليحرص أن يسكنها فإذا سكنت
الحسّات ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوى على أن يحسّ بما لا يقوى
عليه الحسّات ولا على نيته

وذلك بمنزلة من أرا أن يسمع صوتاً لذيذاً مطرباً فينصت لذلك الصوت
ولم يشغل بسمعه شيء من الأصوات غيره فإنه حينئذ يقوى على استماع

ذلك الصوت وبحسّه حسّاً صحيحاً وكذلك كلُّ مَنْ له حسٌّ من الحسائس إذا أراد أن يحسّ ببعض محسوساته حسّاً صواباً رفض سائر محسوساته واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة فكذلك ينبغي أن يفعل من أراد أن يحسّ النفس والعقل والآتية الأولى أن يدفع ويرفض السمع الحسّي الظاهر ويستعمل السمع العقليّ الداخل فيه فانه حينئذ يستمع النغمات العالية النقيّة الصافية المحسنة البهيّة المطربة التي لا يملؤها سامعٌ وكلّما يسمعها ازداد شهوةً وطرباً ويعلم أن النغماتِ الجرميّة الحسّيّة [١٣٣] انما هي اصنامٌ ورسوم تلك النغمات فاذا احس تلك الآتيات الشريفة العالية وسمع هذه النغمات على قوته واستطاعته تمّ وكمل سروره،

‘تم الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا بتوفيق الله تعالى‘

،المبسر العاشر من كتاب اثولوجيا،

‘ في العلة الاولى والاشياء التى ابتدعت منها،

الواحد المحص هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو
بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء
من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها
واليه مرجعها،

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء في الواحد المبسوط الذى
ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محص مبسوط
ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محصا انبجست منه الاشياء
كليا وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر
القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء كانت الاشياء كلها انبجست منه غير انه
وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعنى به
هوية العقل هى التى انبجست منه أولا بغير وسط ثم انبجست منه
جميع هويات الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بنوسط هوية
العقل والعالم العقلي،

واقول ان الواحد المحص هو فوق التمام والكمال واما العالم المحسى فنقص
لانه مبتدع والشيء التام هو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع
من الواحد للحق المحص انذى هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع

الشيء الذى فوق التمام الشيء ناقص بلا توسط ولا يمكن [١١٤] ان يبدع الشيء التام تماماً مثله لانه فى الابداع نقصان اعنى به ان المبدع لا يكون فى درجة المبدع بل يكون لونه،

والدليل على ان الواحد المحص تام فوق التمام انه لا حاجة له الى شيء من الاشياء ولا يطلب افادة شيء ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شيء اخر لان الشيء الذى هو فوق التمام لا يمكن ان يكون محدثاً من غير ان يكون الشيء تاماً وَاَلَا لم يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشيء التام يحدث شيئا من الاشياء فبالحرى ان يكون الشيء الذى فوق التمام محدثاً للتمام لانه يحدث الشيء التام الذى لا يمكن ان يكون شيء من الاشياء احدثة اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى،

وذلك ان الواحد الحَق الذى هو فوق التمام لما ابدع الشيء التام التفت ذلك التام الى مبدعه والقى بصره عليه وامتلاً منه نوراً وبهاء فصار عقلاً اما الواحد الحَق فانه ابتدح هوية العقل لشدة سكونه فلما نظرت تلك الهوية الى الواحد الحَق تصور العقل وذلك انه لما ابتدحت الهوية الاولى من الواحد الحَق وقفت واقفت بصرها على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلاً فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلاً صارت تحكى افعلها الواحد الحَق لانها لم انقت بصرها عليه ورآته على قدر قوتها وصارت حينئذ عقلاً افحص عليه الواحد الحَق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة لبدع صورة انفس من غير ان يتحرك تشبهها

بِالوَاحِدِ الْحَقِّ وَذَلِكَ أَنَّ الْعَقْلَ أَيْدَعَهُ الْوَاحِدَ الْحَقِّ وَهُوَ سَاكِنٌ وَلِذَلِكَ
 أَيْدَعُ الْعَقْلُ النَّفْسَ وَهُوَ سَاكِنٌ أَيْضًا لَا يَتَحَرَّكُ غَيْرَ أَنَّ الْوَاحِدَ الْحَقِّ
 أَيْدَعُ هَيْئَةَ الْعَقْلِ وَأَيْدَعُ الْعَقْلُ صُورَةَ النَّفْسِ مِنَ الْهَيْئَةِ الَّتِي أَيْتَدَعَتْ مِنْ
 الْوَاحِدِ الْحَقِّ بِنُوسُطِ هَيْئَةِ الْعَقْلِ، وَأَمَّا النَّفْسُ فَلَمَّا كَانَتْ مَعْلُومَةً مِنْ
 مَعْلُومٍ لَمْ تَقْوِ عَلَى أَنْ تَفْعَلَ فَعْلَهَا بِغَيْرِ حَرَكَةٍ وَهِيَ سَاكِنَةٌ بَلْ هِيَ فَعَلَتْهُ
 بِحَرَكَةٍ وَأَيْدَعَتْ صِنْمًا مَا، وَأَمَّا يُسَمَّى فَعْلَهَا صِنْمًا لِأَنَّهُ فَعَلَ دَائِرَةً غَيْرَ ثَابِتَةٍ
 وَلَا بَاقِيَةٍ [١٢٥] لِأَنَّهُ كَانَ بِحَرَكَةٍ وَالْحَرَكَةُ لَا يَبْقَى بِالشَّيْءِ الثَّابِتِ الْبَاقِيِ بَلْ
 أَمَّا يَبْقَى بِالشَّيْءِ الدَّائِرِ وَالْأَلْكَانُ فَعْلُهَا أَكْرَمٌ مِنْهَا إِذَا كَانَ الْمَفْعُولُ ثَابِتًا
 قَائِمًا وَالْفَاعِلُ دَائِرًا بِأَثَرٍ بِأَثَرٍ أَعْنَى الْحَرَكَةِ وَهَذَا قَبِيحٌ جَدًّا، وَإِذَا أَرَادَتْ
 النَّفْسُ أَنْ تَعْمَلَ شَيْئًا مَا نَظَرَتْ إِلَى الشَّيْءِ الَّذِي مِنْهُ كَانَ بَدْوُهَا وَإِذَا
 نَظَرَتْ أَمْتَلَّتْ قُوَّةً وَنُورًا وَتَحَرَّكَتْ حَرَكَةً غَيْرَ الْحَرَكَةِ الَّتِي تَحَرَّكَتْ لِنَقْلِهِ
 عِلَّتِهَا وَذَلِكَ أَنَّهَا إِذَا أَرَادَتْ أَنْ تَتَحَرَّكَتْ نَحْوَ عِلَّتِهَا تَحَرَّكَتْ عُلْوًا وَإِذَا
 أَرَادَتْ أَنْ تَتَوَثَّرَ صِنْمًا تَحَرَّكَتْ سَفَلًا فَتَبْتَدِعُ صِنْمًا هُوَ الْحَسُّ وَالطَّبِيعَةُ
 الَّتِي فِي الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ وَالنَّبَاتِ وَالْحَيَوَانَ وَكُلِّ جَوْهَرٍ وَلَيْسَ جَوْهَرُ النَّفْسِ
 بِمُفَارِقِ الْجَوْهَرِ الَّذِي قَبْلَهُ بَلْ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِهِ وَذَلِكَ أَنَّ النَّفْسَ تَسْلُكُ

فِي جَمِيعِ الْجَوَاهِرِ السُّفَلِيَّةِ إِلَى أَنْ تَبْلُغَ النَّبَاتَ بِنَوْعٍ مَا،
 وَذَلِكَ أَنَّ طَبِيعَةَ النَّبَاتِ هِيَ أَثَرٌ مِنْ أَثَرِهَا فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَتْ النَّفْسُ
 مُتَعَلِّقَةً بِهَا غَيْرَ أَنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ النَّفْسُ تَسْلُكُ إِلَى أَنْ تَبْلُغَ النَّبَاتَ وَتَصِيرَ
 فِيهِ فَانَّمَا صَارَتْ فِيهِ لِأَنَّهَا لَمَّا أَرَادَتْ أَنْ تَتَوَثَّرَ أَثَرُهَا سَلَكَتْ سَفَلًا حَتَّى

ابدعت بسلوكها وشوقها الى الشيء الدنى الخسيس شخصا وذلك ان النفس لما كانت في العقل وكانت اليه شاخصة لم تكن مفارقة فلما غفلت وكلَّ عنه بصُرِّها خلفته وسلكت سفلا من اول الاشياء المبدعة الحسبية الى ان تغلب اخرها واقرت الآثار الحسننة غير انها وان كانت حسنة فانها قبجحةٌ خسيصة اذا هي قيست الى الاشياء العالية اللائنة في العالم العقلي وانما اقرت النفس هذه الآثار عند شوقها الى الشيء الاخس الادنى فلما اشتاقت اليه اقرت فيه فصارت عند الحس احسن من كل حسن وانما صارت الاشياء الجزئية حسنة عند الحس لان الحس من حيزها والشبيه يفرح بشبيهه [١٣١] ويلتذ به واما عند الاشياء العالية العقلية فانها قبجحة خسيصة جدا،

ونقول ان النفس لما اقرت الطبيعة والحس وسائر الاشياء التي في حيزها رتبت كل واحد منها في مرتبته وشرحته تشرجا منقنا لا يقدر احد على التعدى من مرتبته الى غيرها غير انه وان كانت الاشياء الحسبية الطبيعية ذات شرح وترتيب فان شرحها غير شرح الاشياء العالية العقلية وترتيبها غير ذلك الترتيب فذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيس دون واقع تحت الخطا وشرح الاشياء العالية تشریف كريم لا يمكن ان يقع تحت الخطا لانه صواب ابدأ وانما صار شرح الاشياء العالية صوابا لانه يشرح من العلة الاولى وصار شرح الاشياء السفلية واقعا تحت الخطا لانه شرح ابدع من الشيء المعلول اى من النفس،

والنفس التى فى النبات كانت كأنها جزءٌ من اجزاء النبات غير أنها تكون جزءاً اذى من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لانها سلكت سفلا الى ان صارت فى هذه الابدان الدنيئة الحسيسة واذا كانت النفس فى الشئ البهيمى فانها تكون ايضا جزءاً من اجزائها الا انها تكون جزءاً اشرف من اجزاء النفس النباتية واكرم وهو الحش واذ صارت النفس الى الانسان كانت افضل اجزاء النفس واكرمها لانها تكون حينئذ متحركة حاسة ذات عقل وتمييز وذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيز العقل اعنى ان حركة النفس وحسنها يكون بان تعقل وتعرف واذا كانت النفس فى النبات كانت قوتها التى تكون فى النبات ثابتة فى اصل النبات والدليل على ذلك انه اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التى فى راس الشجرة او وسطها لم تجف الشجرة وان قطعت اصلها جفت،

[١٢٧] فان قال قائل ان كانت قوة النفس تغارق الشجرة بعد قطع اصلها فابن تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا نصير الى المكان الذى لم تغارقه وهو العالم العقلى وكذلك اذا فسد جزء من البهيمية تسلك النفس التى كانت فيها الى ان تاتي العالم العقلى وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهى العقل والعقل لا تغارقه والعقل ليس فى مكان فالنفس اذا ليست فى مكان فان لم تكن فى مكان فهى لا محالة فوق وسفل وفى الكلد من غير ان تنقسم وتتجزأ بتجزؤ الكلد فالنفس اذا فى كل مكان وليست فى مكان،

ونقول ان النفس اذا سلكت من السفلى علواً ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغاً تماماً ووقفت بين العالمين كتبت من الاشياء العقلية والحسية وصارت متوسطتة بين العنمين اى بين العقل وبين الحس والطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علواً سلكت بأقوى السعى ولم يشتد ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت فى العالم انفسلى ثم ارادت انصعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتد عليها،

واعلم ان العقل وانفس وسائر الاشياء العقلية فى المبدع الاول لا تفسد ولا تبديد من اجل انها ابتدعت من العلة الاولى بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الاشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لانها آتية من علة معلومة اى من العقل بتوسط النفس غير ان الاشياء الطبيعية ما بقاءه اكثر من بقاء غيره وهو اكثر ديمومةً وذلك على قدر بعد الشىء من علته وقوته وعلى قدر كثرة العلة فيه وقلتها وذلك ان الشىء اذا كانت علة قليلة كانت بقاءه اكثر وان كانت علة كثيرة كان الشىء اقل بقاءً، وينبغى ان نعلم ان الاشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض فاذا فسد بعضها صار الى صاحبه علواً الى ان يلقى [١٢٨] الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل، فالاشياء كلها ثابتة فى العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى والعلة الاولى بدو لجميع الاشياء ومنتهاه ومنها تبندع واليه مرجعها كما قلنا ذلك مراراً،

، باب من النوادر،

ونقول ان في العقل الأول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الأول أول فعلٍ
فَعَلَهُ وهو العقل فَعَلَهُ ذَا صُورٍ كَثِيرَةٍ وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء
التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء
بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلی وفيه جميع
صفاته الملائمة له معا ولم يبدع بعض صفاته أولا وبعض صفاته اخرا
كما يكون في الانسان المحسّی لکنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة،
فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي في الانسان كلها ههنا قد
كان أولا لم يزد فيه صفة لم تكن هناك البتة والانسان في العالم الاعلى
تامٌ كاملٌ وكل ما يوصف به لم يزل فيه،

فان قال قائل ليس صفات الانسان الاعلى كلها فيه بل هو قابل لصفات
اخرى يكون بها تاما قلنا فهو اذن واقع تحت الكون والفساد وذلك ان
الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد وانما
صارت تقبل الزيادة والنقصان لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك
ان الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلها معا فلذلك تقبل الاشياء
الطبيعية الزيادة والنقصان، واما الاشياء التي في العالم الاعلى فانها لا
تقبل الزيادة والنقصان لان مبدعها تامٌ كاملٌ وانما ابدع ذاتها وصفاتها
معا في دفعة واحدة فصارت لذلك تامة كاملة فان كانت لذلك تامة

كاملة فهي اذن على حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى الذى ذكرنا آنفاً وذلك انه لا يذكر صفةً من الصفات صورةً من تلك الصور الا وانت تجدها [١١٩] فيه،

ونقول ان كل شىء واقع تحت اللون والفساد اما ان يكون من فاعلٍ غيرٍ مَرَّوٍ واما ان يكون من فاعلٍ لا يفعل الشىء و صفاته في دفعة واحدة لكنه يفعل الشىء بعد الشىء فبذلك صار الشىء الطبيعى واقعا تحت اللون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه فاذا صار الشىء كذلك كان للسائل ان يسأل ما هو ولم هو لان تمامه لا تجده في مبدئه، فاما الاشياء الدائمة فانها لم تُبدع برؤية ولا فكرة وذلك ان الدائم هو الذى ابدعها والدائم لا يروى لانه تام والنم يفعل فعله تاماً في غاية التمام لا يحتاج ان يزداد فيه ولا ان ينقص،

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئاً أولاً ثم يزيد فيه شيئاً اخر ليكون احسن وافضل قلنا انه ان ابدع الشىء أولاً على حالٍ من الحالات ثم زاد فيه شيئاً اخر وان كان حسناً فقد كان الفعل الاول ليس بحسن وهذا لا يلبف بالفاعل الاول ان يفعل فعلاً ليس بحسن لانه هو الحسن الاول الغاية في الحسن، فان كان فعل الفاعل الاول حسناً فانه لم يزل حسناً لانه ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط فان الاشياء كلها فيه، وان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن لان فيه سائر الاشياء ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لان فيها جميع الاشياء، وذلك انك

ان قلت جوهر او علم او ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الاولى فمن ذلك قلنا انها تامة لان الاشياء كلها توجد فيها فانها تمسك الهيولى وتقوى عليها وانما صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدح شيئا منها ليس له جبلة وانما كانت تضعف علما او شيئا آخر لو انها تركت شيئا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [١٣٠] او شيئا من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتتها شيء من الهيولى الا وقد صورت فيه الصورة كان للسائل ان يسأل لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فاذا قال لم كانت اليد قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فان قلت ان هذه المشاعر انما كانت في الحى للحفظ بها من الآفات قلنا انك انما عيّنت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مما ينفع في كون الشىء،

فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر انن موجودا في الصورة الاولى وذلك انها هي الجوهر وان كان هذا هكذا كان في الصورة التى في العالم الاعلى كل الاشياء التى في العالم الاسفل لان الشىء اذا كان مع علته وفي علته وكانت علته ايضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرًا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التى تلبه بغير وسط،

ان كان هذا على ما وصفنا رجعنا قلنا ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسن واحدا في الاشياء لم يزل الحسن في جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهى عقلية محضة والعقل تم كمال

في جميع الاشياء أولاً وكان علةً لما تحته والحال التي رأينا بها النفس العقلية آخرًا لكانت على تلك الحال أولاً وهي في العالم الاعلى وذلك ان العلة هناك واحدةٌ متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشياء، فلذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقلياً فقط فلما تأق الى عالم الكون يريد فيه الحس فصار حساسا بل كان هناك حساسا عقلياً ايضاً،

فان قال قائلٌ ان النفس كانت في العالم الاعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون صارت حساسة بالفعل وذلك ان الحس انما هو قبل [١٣١] للحسوسات قلنا هذا محالٌ وذلك انه ليس في العالم الاعلى شيءٌ حساس بالقوة قد اتفق على ذلك وساء الفلاسفة وقبيحٌ ان يكون في العالم الاعلى شيءٌ حساس بالقوة دائماً ثم يكون في هذا العالم حساسا بالفعل وأن يكون قوة النفس فعلا حتى صارت ذبيحةً لنزولها الى العالم الاسفل الدني،

‘ في الانسان العقلي والانسان الحسي ‘

يطلق هذه المسئلة ايضاً بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذي في العالم الاعلى غير انا نريد قبل ان نعقل ذلك ان نخبر الانسان في العالم الحسي قلنا لا نعرفه معرفةً صحيحةً فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذي في العالم الاعلى ولعل أناساً يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وإنهما شيءٌ واحد ونجعل مبدأً فحسنا من ههنا فنقول أتري هذا الانسان الحسي هو

صفة نفس ما غير النفس التي يكون بها الانسان انسانا حياً مفكراً ما
 هذه النفس هي الانسان اى النفس التي تفعل أفعالها بجسم ما هي
 الانسان، فان كان الانسان الحي الناطق او المركب من نفس وجسم
 اوله يكن هذه الصفة ولا كل نفس اذا رُكبت مع جسم ما يكون الانسان
 منهما فان كانت صفة الانسان في المركب من نفس ناطقة وجسم ما
 يكون يمكن نسج هذه الصفة لم يزل والانسان انما كان اجزاء عند
 اجتماع النفس والجسم بل ماهيته دالة على الانسان الكائن في المستقبل
 لا على الانسان الذي يسمى الانسان العقلي والصورى فلا يكون هذه
 الصفة صفة بحق لكنها تكون شبهها لانها لا تدل على ماهية ابتداء
 الشيء الذى هو صورته الحفية لانها بها هو ما هو وليست ايضا بصفة
 صورة الانسان الهيلوتى بل هي صفة الانسان المركب من نفس وجسم،

[١٣٣] فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعد الانسان الذى هو
 انسانٌ بحق لانا لم نصف الانسان بعد كنه صفته وتلك الصفة التى
 وصفنا بها الانسان انما يقع على الانسان المركب من نفس وجسم
 لا على الانسان المبسوط الصورى الحى، وينبغى اذا اراد احد ان يصف
 شيئاً هيلوتياً ان يصفه مع هيولاه ايضا ولا يصفه بالكلمة التى فعلت
 ذلك الشيء وحدها فاذا اراد ان يصف شيئاً ليس بهيلوتى فليصفه
 بالصورة وحدها، فان كان هذا هكذا قلنا انه اذا اراد احد ان يصف
 الانسان الحى فانما يصف صورة الانسان وحدها فكذلك من اراد ان

يحدّ الاشياء بالفعل فليصف صورة الشئ التي بها هو ما هو والشئ الذي به الانسان غير مبين منه وهو الذي ينبغي ان يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا اترى صفة الصورة هو الانسان الحي الناطق والحي انما جعل في الصورة بحدّ الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوة ناطقة فان كان الانسان حيوة ناطقة قلنا لا يمكن ان يكون حيوة بغير نفس والنفس هي التي تعطى للحيوة الناطقة الانسان، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهر او ان يكون النفس الانسان بعينه فان كانت النفس العاقلة هي الانسان وجب من هذا ان يكون النفس دخلت في جسم اخر غير جسم الانسان او ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا محال غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسم الا انا كانت مع هذا الجسم الانساني الذي فيه الآن،

فان كانت النفس ليست بانسان فينبغي ان ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فما الذي يمنعنا ان نقول الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان تكون [١٣٣] النفس ذات كلمة ما من انواع الكلم وانما اعني بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعلا من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة التي في المحبوب فان المحبوب ليست بلا نفس وانفس المحب ليست بانفس مرسلّة وذلك ان لكلّ حب من المحبوب نفسا غير نفس صاحبه، وتحقيق

ذلك اختلاف افعالها وانما قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلمات الفواعل
التي فيهن ليست بانفس وليس بحجب ان يكون لهذه كلها كلمات
اعنى ان تكون فعالة وذلك ان الكلمات الفواعل انما هي افعال النفس
النامية واما النفس الحيوانية فهي التي ابين واطهر من النامية لانها اشد
اظهارا للحياة من النفس النامية، فان كانت النفس على هذه الصفة اى
ان فيها كلمات فواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل
تفعل للحياة والنطق، فاذا صارت النفس الهيلولانية اى الساكنة في الجسم
هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهي انسان لا محالة فاذا صارت في البدن
على صنم انسان اخر فنفسه على نحو ما يمكن ان يقبل ذلك للجسم من صنم
الانسان الحَق، وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها
او في بعض ما يمكنه ان تصور فيه فيحرص على ان ينقش تلك الصورة
او شبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي
يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها
دونه واخس منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلمات الانسان الفواعل ولا
حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان المحسى هو
صنم لذلك الانسان الاول الحَق الا ان المصور هو النفس وقد خرجت
لان تشبه هذا الانسان بالانسان الحَق وذلك انها جعلت فيه صفات
الانسان الاول [١٣٤] الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره وذلك ان
قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية

جدا، وللانسان الأول حواسٌ قويّةٌ ظاهرة اقوى وايبين واظهر من حواس
هذا الانسان لان هذه انما هي اصنامٌ لتلك كما قلنا مرارا،

فن اراد ان يرى الانسان المحقّ الأول فينبغى ان يكون خيرا فاضلا وان
يكون له حواسٌ قويّةٌ لا تنحبس عند اشراق الانوار الساطعة عليها
وذلك ان الانسان الأول نور ساطع فيه جميعُ الحالات الانسانية ألا انها
فيه بنوع افضل واشرف واقوى، وهذا الانسان هو الانسان الذى حدّه
افلاطن الشريف الالهى لانه زان في حدّه وقال ان الانسان الذى يستعمل
البدن ويعمل اعماله بأداةً بدنيّةً فإنا هو الا نفس تستعمل البدنَ أولا فاما
النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اى بتوسط
النفس الحيوانية وذلك انه انا صارت النفس الحيوانية المكوّنة حاسةً
اتبعتها النفسُ الناطقة الحيّة واعطتها حيوةً اشرف واكرم ولسْتُ اقول
انها احدثت من العلو لكن اقول انها زادتها حيوةً اشرف واعلى من حيوتها
لان النفس الحيّة الناطقة لا تبرح من العالم العقلى لكنها تتصل بهذه
الحيوة وتكون هذه معلقةً بتلك فيكون كلمةً تلك متصلةً بكلمة هذه
النفس ولذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفةً حفيفةً
اخرى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها،

فان قال قائلٌ ان كانت النفس وهى فى العالم الاعلى حاسةً فكيف يمكن
ان تكون فى الجواهر الكريمة العالية الحسّية وهى موجودة فى للجواهر الأول
قلنا ان الحسّ الذى فى [١٣٥] العالم الاعلى اى فى الجوهر الاكرم العقلى لا

يشبه هذا الحسّ الذى فى هذا العالم الدنىّ وذلك انه لا يحسّ هناك هذا الحسّ الدنىّ لانه يحسّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك فلذلك صار حسّ هذا الانسان السفلىّ متعلقا بحسّ الانسان الاعلىّ ومتصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحسّ من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالوية والحسّ الكائن فى النفس التى هناك متصل بالحسّ الكائن فى النفس التى ههنا ولو كانت فى العالم الاعلىّ اجساماً كريمةً مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحسّ بها وتناولها ولكن الانسان الذى هناك يحسّ بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثانى الذى هو صنمٌ للانسان الاول فى عالم الاجسام يحسّ بالاجسام ويعرفها، لان فى الانسان الاخر الذى هو صنمٌ للانسان الاول كلمة الانسان الاول بالتنشبيه به وفى الانسان الاول كلمات الانسان العقلىّ والانسان العقلىّ يفيض بنوره على الانسان الثانى وهو الانسان الذى فى العالم الاعلىّ النفسانىّ والانسان الثانى يشرق نوره على الانسان الثالث وهو الذى فى العالم الجسمانىّ الاسفل فان كان هذا هكذا على ما وصفنا قلنا ان فى الانسان الجسمانىّ الانسان النفسانىّ والانسان العقلىّ ولست اعنى انه هو هما لكنى اعنى به انه متصل بهما لانه صنمٌ لهما وذلك انه يفعل بعض افعال الانسان العقلىّ وبعض افعال الانسان النفسىّ وذلك لان فى الانسان الجسمانىّ كلا الكلمتين اعنى النفسانىّ والعقلىّ الا انهما فيه قليلة ضعيفة نيرة لانه صنمٌ لاصنم،

فقد بارن ان الانسان الاول حاسٌ الا انه بنوعٍ اعلى وافضل من الحس الكائن
 في الانسان السفلى وان الانسان السفلى انما ينال الحس في الانسان
 الكائن [١٣٣] في العالم الاعلى العقلى كما بينا واوضحنا، فنقول انا قد وصفنا
 كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالوية من
 الاشياء السفلية بل الاشياء السفلية هي المستفيدة من الاشياء العالوية
 لانها متعلقةٌ بها فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبه تلك الاشياء في
 جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادةٌ من الانسان
 العالى وانها متصلةٌ بتلك القوى غير ان بقوى هذا الانسان محسوسات
 غير محسوسات قوى الانسان في العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات
 اجساما ولا لذلك الانسان ان يحس هذا الانسان وببصره لان تلك
 المحسوسات وذلك البصر خلافٌ هذه لانه يبصر الاشياء بنوعٍ افضل وارفع
 من هذا النوع وهذا البصر فلذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا
 للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا يبصر الجزئيات
 لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى واكثر معرفةً من هذا البصر لانه يقع
 على اشياء اكرم واشرف وايبين واوضح وصار هذا البصر ضعيفا لانه ينال
 اشياء خسيصةً ذليلةً وهى اصنامٌ لتلك الاشياء العالوية ونصف تلك
 الحسائس فنقول انها عقولٌ ضعيفةٌ ونصف تلك العقول فنقول انها حسائس
 قويةٌ على ما وصفنا في ان كيف يكون الحس في الانسان العالى،
 فان قال قائلٌ انا قد اخبرناكم ان الحس الذى في الانسان السفلى هو

في الانسان العالى وانه ربما بقى عليه اثر من هناك فما قولكم في سائر
الحيوان اترى ان المبدع الاول لما اراد ابداعها رَوَّأَ أولاً في صورة الفرس
وفي صورة سائر الحيوان ثم ابداعها في هذا العالم المحسّى لا في العالم الاعلى
فنقول انا قد بينّا فيما سلف ان البارى الاول ابداع جميع الاشياء بغير
رؤية ولا فكرة ورتبنا البرهان على ذلك بحجج مقنعة فان كان هذا على
ما قلنا فنقول ان البارى الاول ابداع العالم الاعلى وفيه جميع [١٣٧] الصور
تامة كاملة من غير رؤية لانه ابداعها بانه فقط لا بصفة اخرى غير الأنبيّة
ثم ابداع هذا العالم المحسّى وصييره صنما لذلك العالم فان كان هذا
هكذا قلنا انه لما ابداع الفرس وغيرها من الحيوان لم يبدع ليكون في
العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كلّ مبتدع ابتدع
من البارى الاول بلا توسط فهو في العالم الاعلى تامّ كامل غير واقع تحت
الفساد، فان كان ذلك كذلك فانه لما ابداع الفرس وغيرها من الحيوان
لم يبدعه ليكون ههنا لكنه ابدعه ليكون في العالم الاعلى التام الكامل
وانه ابداع جميع صور الحيوان وصيورها هناك بنوع اعلى واشرف واكرم
وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطررا لانه لم يكن ان يتناهى
الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس شيء من الاشياء يقوى على ان
يسلك الى جميع القوة الاولى التى هي قوّة القوى ومبدعة القوى وان يسلك
الى الموضوع الذى يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير ان

يكونَ هو ذاتَ نهايةٍ وانما يتناهى الخلقُ ولا القوَّة المبدعة للخلق
كما بيَّنا مرارا في مواضع شتَّى،
فان قال قائلٌ لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغيرُ الناطقة فان كانت
لانها كريمةٌ شريفةٌ فقد يمكن لقائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرًا
وشرفا وانما كرمت هذه الحيوانات لانها اخرُ الشىء البيمى الدقِّ فما
الذى تنال في ذلك من الحسِّ بكونها فيه بل للحرى ان تكون نديَّة اذا
كانت فيه، فنقول ان العلة في ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان
البارى الاولُ واحدٌ فقط في جميع الجهات وان ذاته ذاتٌ مبدعةٌ كما
قلنا مرارا وابدع العالم واحدا ولم يكن [١٣٨] من الواجب لوحدانِيَّة
المبدع ان تكون مثل وحدانيَّة المبدع وإلا لكان المبدع والمبدع
والعلة والمعلولُ شياءً واحدا واذا كانا واحدا كان المبدع مبتدعا والمبتدع
مبدعا وهو محالٌ فلما كان هذا محالا لم يكن بدُّ من ان يكون في
وحدانيَّة المبدع كثرةٌ ان صار بعد الواحد الذى هو واحدٌ من جميع
الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذى هو
واحدٌ من جميع الجهات لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدع في
الوحدانيَّة ولا ان يكون اشدَّ وحدانيَّة منه بل كان من الواجب ان
يكون في الوحدانيَّة انقص من الواحد المبدع واذا كان البارى الذى هو
افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضولُ عليه اكثرَ
من واحد لئلا يكون مثلُ الفاضل سواءً، فان كان ليس من الواجب ان

يكون المفصول عليه واحداً فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد وذلك ان الواحد هو التام والكثير هو الناقص وان كان المفصول عليه في حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من ذينك الاثنين ينتكث على ما وصفنا وقد يوجد للثنتين الاولين حركة وسكون وفيهما عقلٌ وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل منفرد لكنه عقلٌ فيه جميع العقول وكلها منه وكل من العقول فهو كثيرٌ على قدر كثرة العقول واكثر منها، والنفس التي هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة لكنّها كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة ان يعقل النفوس كلها لانها حيوة تامّة فان كان هذا هكذا وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الانفس فلا محالة انها هناك ايضاً فان كانت هناك فالانسان هناك ايضاً الا انه هناك صورة بغير هيولى فقد بان انه لم يكن [١٣٣] العالم الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه،

فان قال قائلٌ قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الاعلى فاما الحيوانات الدنية فانه لن يجوز ان يقول انها هناك وذلك انه ان كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف فالحي الذي لا نطق له ولا عقل هو الحي الدنى فان كان الكريم في الموضع الاكرم فالدنى لا يكون فيه بل يكون في الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون في العقل شيء لا عقل له ولا نطق وانما نعني بالعقل العالم الاعلى كنه ان كنه عقلٌ وفيه جميع العقول ومنه العقول بأسرها، فنقول انا نريد قبل

ان نردّ على قائل هذا القول ان نجعل لنا مثالا ان نقيس به الاشياء التى نقول انها فى العالم الاعلى فهو الانسان فنقول ان الانسان الذى ههنا فى العالم الاسفل ليس مثل الانسان الذى فى العالم الاعلى كما بينّا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذاك الانسان لم يكن ايضا سائر الحيوانات التى هناك مثل الحيوان الذى ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا بكثير، واقول ان نطق الانسان الذى هناك ليس هو مثل نطق الانسان الذى ههنا وذلك ان الناطق الذى ههنا يروى ويفكر والناطق الذى هناك لا يروى ولا يفكر وهو قبل الناطق المروى المفكر، فان قال قائلُ فما بالُ الناطق العالى اذا صار فى هذا العالم رَوًّا وفكر وسائرُ الحيوان لا يروى ولا يفكر اذا صار ههنا وهى كُلُّها هناك عقولُ قلنا ان العقل مختلفٌ وذلك ان العقل الذى فى الانسان غيرُ العقل الذى فى سائر الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العالوية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفةٌ وقد نجد فى سائر الحيوان اعمالا كثيرةً ذهنيةً، فان قال قائلُ ان كانت اعمالُ الحيوان ذهنيةً فلمَ لم يكن اعمالُها بالسواء كُلُّها وان كان النطق علّةً للروية ههنا فلمَ لم يكن الناسُ كُلُّهم سواء بالروية لكن رويةً كَرّ واحد منهم غيرُ رويةٍ صاحبها قلنا انه [١٤٠] ينبغى ان نعلم ان اختلافَ الحيوة والعقول انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور وايبين واظهر واشرف من بعض،

اقول ان الحيوة والعقل فى بعضها ابين واظهر وفى بعضها اخفى بل نقول
هى فى بعضها اصوأ واشد نورا من بعض وذلك ان من العقول ما هو
قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشد نورا من بعضها ومنها ما هو
ثان لها ومنها ما هو ثالث، فلذلك صار بعض العقول التى ههنا هى
الهيئة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة
واما هناك فالحي الذى نسميه ههنا غير ناطقة هو ناطق والحي الذى
لا عقل له ههنا هو هناك ذو عقل وذلك ان العقل الاول الذى للفرس هو
عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس به ولا يمكن ان
يكون الذى يعقل الفرس ايضا هو عقل الانسان فان ذلك محال فى
العقول الاولى والا لكان العقل الاول يعقل شيئا ليس هو بعقل فالا كان
ذلك محالا كان العقل الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقله سواء
فيكون العقل والشئ واحدا، فكيف صار احدهما عقلا وصار الاخر اعنى
الشئ المعقول شيئا لا عقل له،

فانه ان كان ذلك كذلك كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل
فهذا محال فان كان هذا محالا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل
يعقل عقلا نوعيا ويعقل حيوة نوعية وكما ان الحيوة الشخصية ليست
بعادم للحيوة المرسله فكذلك العقل الشخصى ليس بعادم للعقل
المرسل،

فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن فى بعض الحيوان

ليس هو بعلم للعقل الأول [١٤١] وكلُّ جزءٍ من أجزاء العقل هو كلُّ يَجْزَأُ
 به العقلُ فالعقلُ للشئ الذي هو عقلٌ له هو بالقوة الأشياء كلها فإذا
 صار بالفعل صار خاصاً، وإنما يصيرُ بالفعل أخيراً وإذا كان أخيراً
 بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة إلى الأسفل
 صارت حياً دنياً خسيساً وذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل
 ضعفت وخفيت بعض أفعالها وكلما خفيت بعض أفعالها العالية
 حدثت من تلك القوى في خسيس دنى فيكون ذلك للحي ناقصاً ضعيفاً
 فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الأعضاء القوية بدلاً
 مما نقص عن قوته فلذلك صار لبعض الحيوان أظفاراً وبعضه مخالب
 وبعضه قرونٌ وبعضه أنياب على نحو نقصان قوة الحيوة فيه، فإن كان
 هذا هكذا قلنا أنه لما سلك العقل إلى هذا العالم الأسفل وانقص نقصاناً
 كثيراً احتال لذلك النقصان قائمة ببعض الآلة التي صيرها فيه فيصير
 بها تماماً كاملاً وذلك أنه ينبغي أن يكون كلُّ حيٍّ من الحيوان تماماً
 كاملاً وذلك بأنه حيٌّ وأنه عاقلٌ،

فإن قال قائلٌ أنه قد يوجد حيوانٌ ضعاف ليس لها شيء تدفع به عن
 نفسها قلنا أنه كلما يكون من ذلك الحيوان وأيضا يمكن أن نقول له أنا
 إذا أضفنا جميع الحيوان بعضها إلى بعض كان الكلُّ منها تماماً كاملاً أعني
 يكون للحيوة والعقل بها كلها تماماً كاملاً على نحو ما يليق بها من التمام
 والكمال، ونقول أنه إن كان ليس من الواجب أن يكون المعلول واحداً

محصا لثلاً يكون مثل العلة كائنا أنفاً فلا محالة إن انه ينبغي ان يكون كل واحد مركباً من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة وآلا كان مكنفياً ان يكون واحداً فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلاً اذا كانت [١٤٢] يشبه بعضها بعضاً فينبغي ان يكون مركباً من اشياء مختلفة الصور وان يكون كل صورة فيها بصفاتنا وحدها وان يكون كل واحدة منها في واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلاً لکنه بانها للحى شىء واحد على هذا ينبغي ان يكون صفات العقل الاول مختلفة وان لا تكون متشابهة،

فان كان هذا هكذا قلنا ان للكد حسنا وهو ان يكون مركباً من اشياء مختلفة وللخاص حسنا وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركب من اشياء مختلفة والنقص الذى فيه منها فضل وانكل واحد بانه عالم ولكل واحد منه شريفاً كان او دنياً فضل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام، فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا وقلنا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم آلا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيوى وهى هناك بلا هيوى وكل صورة طبيعية ههنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها فهناك سماً وارض وهواً وماءً وناراً وان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً،

فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كان

ثُمَّ نَارٌ وارض فكيف هما هناك فانه لا محالة من ان يكونا هناك حَيِّينِ
او مَيِّتِينَ وان كانا مَيِّتِينَ مثل ما ههنا فما لِلْحَاجَةِ اليهما هناك وان كانا
حَيِّينِ فكيف يَحْيِيَانِ هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك
حَيٌّ لانه ههنا حَيٌّ اَيْضاً وذلك ان في النبات كلمةٌ فاعلةٌ محمولةٌ على
حيوةٍ وان كانت كلمة النبات الهبولانية حيوةً فهي اذن لا محالة نفسٌ
ما اَيْضاً واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذى في العالم الاعلى
وهو النبات الاول [١٤٣] الا انه فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة
التي في هذا النبات انما هي صنمٌ من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة
واحدةٌ كَلِيَّةٌ وجميعُ الكلمات النباتية التي ههنا متعلقة بها فاما
كلمات النبات التي ههنا فكثيرةٌ الا انها جزئيةٌ فجميعُ نبات هذا العالم
الاسفل جُزئىٌّ وهو من ذلك النبات الكلى وكَلِّما طلب الطالب من النبات
الجُزئىِّ وَجَدَه فى ذلك النبات الكلى اضطراراً، فان كان هذا هكذا قلنا
انه ان كان هذا النبات حياً فبالجُزئى ان يكون ذلك النبات حياً
اَيْضاً لان ذلك النبات هو النبات الاول للْحُق فاما هذا النبات فانه نباتٌ
ثانٍ وثالثٌ لانه صنمٌ لذلك النبات وانما يجيبى هذا النبات بما يُفيعص
عليه ذلك النبات من حيوته، فاما الارض التي هناك ان كانت حيةً او
ميتةً فانا سنعلم تلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لان هذه صنمٌ
لتلك، فنقول ان لهذه الارض حيوةً ما وكلمة فاعلةٌ،
والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبت الكلاً

وينبت للجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوانٌ كثيرةٌ ومعادنٌ
واوديةٌ وغير ذلك وانما يكون هذه فيها لاجل الكلمات نواتِ النفس
التي فيها فانها هي التي تصوّر في داخل الارض هذه الصور وهذه
الكلمة التي هي صورة الارض التي تفعل في باطن الارض كما تفعل
الطبيعة في باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها والمحجر
الذي يقطع من الارض يشبه الغصن الذي يقطع من الشجر؛ فان كان
هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة لطبيعة الشجر
هي ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميّنة وان تفعل هذه الافعال
العجيبة العظيمة في الارض فان كانت حيّة فانها ذات نفس لا محالة
فان كان هذه الارض المسّومة التي هي صنمٌ حيّةٌ [١٤٤] فبالحرى ان
يكون تلك الارض العقلية حيّة ايضا وان يكون هي الارض الاولى وان
يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها، والاشياء التي في
العالم الاعلى كلّها ضياءٌ لانه في الضوء الاعلى وكذلك كلّ واحد
منها يرى الاشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلّها في كلّها وصار
الكلّ في الكلّ والكلّ في الواحد والواحد منها هو الكلّ والنور الذي
يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كلّ واحد منها عظيما وذلك ان
الكبير منها عظيمٌ والصغير عظيمٌ فذلك ان الشمس التي هناك هي
جميعُ الكواكب وكلّ كوكب منها شمسٌ ايضا غير ان منها ما يغلب
الكوكب فيسمى كوكبا، وقد يرى كلّ واحد منها في صاحبه ويرى

كلها في واحد والواحد يُرى في كلها، فهناك حركة ألا انها حركة نقيّة محصنة وذلك انها ليست تبدأ من شيء وتتناهى الى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك وهناك سكونٌ نقيٌّ محصنٌ وليس ذلك السكون بأثر حركة ولا هو مختلطٌ بالحركة فهناك الحسن النقيُّ المحصن لانه ليس محمولا من شيء ليس هو بحسنٍ وألا هو شديد القبح وكلُّ واحد من الاشياء التي هناك ثابتٌ لمٌ ليست بقويّة في الارض وذلك ان كل واحد منها ثابتٌ لمٌ في الشيء الذي قوّته وحيوته في الجهر غير انه يعلوه كالقوى البدنيّة وليس هناك للشيء غير الموضع الذي هو فيه وذلك ان الحامل عقلٌ والمحمول عقلٌ ايضا،

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحس فانها نيرةٌ مصبّئةٌ وضوءها للكواكب فيها غير انها وان كانت مصبّئةً فان كل واحد منها في غير موضع صاحبه في السماء وكل واحد منها جزوٌ فقط وليس بكلّ كالاشياء التي في السماء الروحانيّة فان كل جزء منها هو جزوٌ وكلُّ فاذا رأيت للجزء فقد رأيت الكلّ واذا رأيت الكلّ فقد رأيت للجزء وذلك ان وهم احدهما يقع على الجزء الواحد ونظرة يقع [140] على الكلّ لحدّته وسرعته، فن كان له بصرٌ مثل بصر النفوس وكان حديد البصر كان يبصر ما في بطن الارض وانما اراد صاحب البصر ان يصف بصر العالم الروحاني وان يعلمنا ان بصر اهل ذلك العالم حادٌ سريع لا يفوته شيء ممّا هناك، والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا يشبع الناظر من النظر

اليه فيبيل عنه الحركة لان البصر هناك ليس يتعب عنه فيحتاج الى
السكون لترجع قوة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لما نظر الى بعض
الاشياء فيستحسنها ويلتد بها لكنه انما ينظر اليها كلها كما ههنا ينظر
واحدا منها فيستحسنه ويلتد به فالاشياء التي هناك لا تنغد ولا تنقص
ولا يمل الناظر اليها ولا ينغد اشتياقه منها فان المشتاق اذا نغد
شوقه في الشيء حقره وفرغ طلبه وقل من النظر اليه لكن الناظر اليها
اعنى الى تلك الاشياء كلها كلما طال نظره اليها ازيد بها عجبا واليه
شوقا فينظر اليها بنظرة لا نهاية لها،

وانما جعل الناظر لا يشبع في النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغير
عن حسنها بل كلما رآها الناظر ازيدت عنده حسنا وجمالا وليس في
الحبوة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقية عذبة والشيء ذو
الحبوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانها لم تنزل كملة منذ
ابدعت غير ناقصة ولذلك لا تحتاج الى النصب والتعب، وانما ابدعت
تلك الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اول
ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانية الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة
لا انه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر الثواني بل الانية والجوهر
والحكمة شيء واحد فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كل حكمة وهي
حكمة الحكيم واما الحكمة التي في العقل فانما هي مع العقل، اقول ان

العقل. بدأ أولاً ثم بدأ حكمته مثل [١٤٩] ما قيل في المشتري عقوبته مع لذاته ولذلك انه يُذكر أولاً لذاته ثم يذكر عقوبته ،
والاشياء السماوية والارضية انما هي اصنامٌ ورسوم للاشياء التي في العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظراً عجيباً لا يراه الا اهل السعادة والحدود وهم الذين اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما عظمة للحكمة الاولى وقوتها فن الذي يقدر ان يراها ويعرفها كُنَّ معرفتها وذلك لانها حكمةٌ فيها جميع الاشياء وقدرةٌ ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيها وهي غير الاشياء كلها لانها علّة الاشياء العقلية والحسبية غير انها ابدعت الاشياء العقلية بلا توسط وابدعت الاشياء الحسبية بتوسط العقلية والاشياء كلها تُنسب اليها لانها هي علّة العِلل وحِكْمَةُ الحِكَمِ كما قد قلنا مراراً،

فان كانت للحكمة الاولى علّة العِلل فان كان كل فعلٍ تفعله معلولها ينسب اليها ايضاً بنوع ارفع وافضل، وما أشرف العالم الاعلى والاشياء التي فيه واشرف منها واجلٌ للحكمة التي ابدعتها لانها هي شرف كل شرف، وإن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذي استغرق عقله حواسه وهو افلاطون الشريف الالهى فلا يعرف الا بانه عقلٌ فقط، وهو الذي قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس واما نحن فلم نرخص انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النورى وبهاته لان للس قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء للجسمانية فقط فلذلك

ظننا ان العلوم انما هى اراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون [١٤٧] علمٌ ما الا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك فى جميع العلوم التى ههنا،

وذلك ان علم الاوائل الاولى النقية الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا لانها هى القضايا التى تستنبط النتائج منها فان كان بعض العلوم فى هذا العالم يُنال بنفسه بلا شىء اخر فبالحرى ان العلوم العالية والاراء السامية لا تحتاج الى القضايا المغيضة الى درك الحُف بل انما يُنال الحُف هناك بلا خطأ ولا كذب البتة لانها بلا توسط كما قلنا لانهما لا يقعان الا على شىء متوسط وايضا لا يخالطه شىء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم ههنا الاشياء الارضية فلا تدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا، فن شك فى ذلك العالم وانه على هذه الصفة التى وصفناها فانا تاركوه ورأيبه لثلا نشغل انفسنا بمجادلته فندح انساق قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها، ونرجع الى ما كنا فيه من صفة العلوم التى فى ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطون الشريف الالهى قد رأى ذلك العالم بربوبية العقل ووصفه وذكر العالم الكائن هناك وان العلم هناك ليس هو بشىء من شىء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفته على عمد منه واران لن نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيدرك منا من كان لذلك اهلا،

فى العالم العقلى

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبتدأ قولنا من ههنا

فنقول ان كلَّ مصنعٍ انما يكون بحكمةٍ ما صناعياً كانت ام طبيعياً ومبدأ
كلِّ صناعةٍ للحكمةُ في صنع الاشياء والحكمة ايضا صنائعٌ لا محالة فان كان
هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان جميع الصناعات يكون في حكمةٍ ما
وقد ينسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما [١٤٨] يحكى
الطبيعة وينشبه بها والحكمة الطبيعية لم تتركب من الاشياء لكنها شىء
واحدٌ وليست بواحدٍ مرَّكَّبٍ من اشياء كثيرةٍ لكنها تنمو من الواحد الى
الكثيرة، فان جعل جاعلاً هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الاولى اكتفى بها
ولم يحتجَّ الى ان يترقى الى حكمةٍ اخرى لانها حينئذ لا تكون من حكمة
اخرى هي اعلى ولا تكون في شىءٍ آخر، فان جعل جاعلاً القوَّة المخرجة
للصناعة من الطبيعة وجعل اول هذه الطبيعة نفسها فقلنا فن ابن
هذه القوَّة الطبيعية فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من غيرها
فان كانت هذه القوَّة من الطبيعة نفسها وقفنا ولم نرقي الى شىءٍ اخر
وان أبوا ذلك وقالوا ان قوَّة الطبيعة مبتدعةٌ من العقل قلنا ان كان
العقل ولدٌ للحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون للحكمة التى في العقل من شىءٍ
اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد الحكمة من
ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه آتيةٌ ثم حكمةٌ من الحكمة
الاولى وانما هي صفةٌ فيه لا جوهرٌ، فان كان هكذا قلنا ان الحكمة
الحق هي جوهرٌ والجوهر الحق هو حكمةٌ كلِّ حكمةٍ حقٍ انما ابتدعت
من ذلك الجوهر الاول وكلَّ جوهر حقٍ انما ابتدعت من تلك الحكمة

لِخَفِيَّةٍ وَلِذَلِكَ صَارَ كَلَّ جَوْهَرٍ لَيْسَ فِيهِ حِكْمَةٌ لَيْسَ بِجَوْهَرٍ حَقٌّ غَيْرَ أَنَّهُ
 وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَوْهَرًا فَانَّهُ لَمَّا كَانَ مُبْتَدَأًا مِنَ الْحِكْمَةِ الْأُولَى صَارَ جَوْهَرًا مَرْسَلًا،
 فَنَقُولُ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَظَنَّ ظَنَّ أَنْ جَوْهَرَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي فِي ذَلِكَ
 الْعَالَمِ بَعْضُهَا أَرْفَعُ مِنْ بَعْضٍ فِي الْجَوْهَرِ وَلَا أَنَّ بَعْضُهَا أَشْرَفُ صُورَةً مِنْ بَعْضٍ
 وَأَحْسَنُ بَلْ الْأَشْيَاءُ الَّتِي هُنَاكَ كُلُّهَا صُورُهَا حَسَنَةٌ شَرِيفَةٌ وَهِيَ مِثْلُ
 الصُّورِ الَّتِي يَنْتَوِّجُهَا الْمُنْتَوِّجُ أَنَّهَا فِي نَفْسِ الصَّانِعِ الْحَكِيمِ وَلَيْسَ صُورُهَا
 كَصُورِ مَصْرُورَةٍ فِي حَائِطٍ لَكِنِهَا [١٤٩] صُورٌ فِي أَنْبِيَاءٍ فَلِذَلِكَ سَمَّاهُ الْأَوَّلُونَ
 الْمَثَلُ أَيِ الصُّورَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا أَفَلَاطُونُ الشَّرِيفِ أَنْبِيَاءِ وَجَوْهَرٍ،

وَنَقُولُ أَنَّ الْحُكَمَاءَ الْمُبْصِرِينَ قَدْ كَانُوا رَأَوْا بِلُطْفِ أَوْهَامِهِمْ هَذَا الْعَالَمَ
 الْعَقْلِيَّ وَالصُّورَ الَّتِي فِيهِ وَعَرَفُوهَا مَعْرِفَةً حَكِيمَةً أَمَّا بَعْلَمُ مَكْتَسَبٌ وَأَمَّا
 بَعْرِيزَةٌ وَعِلْمٌ طَبِيعِيٌّ، وَالذَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا
 شَيْئًا بَيَّنَّوهُ بِحِكْمَةٍ حَكِيمَةٍ عَالِيَةٍ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَرِسْمُونَهُ رِسْمًا بِكِتَابٍ
 مَوْضُوعٍ بِالْعَادَةِ الَّتِي رَأَيْنَاهَا بِكِتَابٍ وَلَا كَانُوا يَسْتَعْمِلُونَ الْقَضَايَا وَالْأَقَابِيلَ
 وَلَا الْأَصْوَاتَ وَالْمُنْتَلَقَ فَيُعْبَرُونَ بِهِ عَمَّا فِي نَفْسِهِمْ إِلَى مَنْ أَرَادُوا مِنَ الْأَرَاءِ
 وَالْمَعَانِي لَكِنَّهُمْ كَانُوا يَنْقُشُونَهَا فِي حِجَارَةٍ أَوْ فِي بَعْضِ الْأَجْسَامِ فَيَصْبِرُونَهَا
 أَصْنَامًا،

وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا بَعْضَ الْعُلُومِ نَقَشُوا لَهُ صَنْمًا وَأَقَامُوا
 لِلنَّاسِ عِلْمًا وَكَذَلِكَ كَانُوا يَفْعَلُونَ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ أَعْنَى أَنَّهُمْ
 كَانُوا يَنْقُشُونَ لِكُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ صَنْمًا بِحِكْمَةٍ مُتَقَنَّةٍ وَحِكْمَةٍ تَابِتَةٍ

ويقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فتكون لهم كأنها كتب تنطق
وحروف تُقرأ وعلى هذا كانت كتبهم التي قَيِّدُوا فيها معانيهم ووصفوا
بها الاشياء، وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يَعْلَمُوا ان لكل حِكْمَةٍ ولكل
شَيْءٍ من الاشياء صنما عقلياً وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل بل
ابدعت جميعها دفعة واحدة لا بروية ولا فكر لان مُبْدِعَهَا واحدٌ
مبسوط يبذل الاشياء المبسوطة دفعة واحدة بأنه فقط لا بنوع آخر
من انواع العقل، وكانوا يمتلنون من تلك المثل ايضاً والاصنام اصناماً أُخَرَ
دونها في النقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلموا ان هذه
[١٥.] الاصنام الحسية الحسية انما هي مثل لتلك الاصنام العقلية
الشريفة وما أَحْسَنَ ان يعلمونا وما أَصَوَّبَ ما فعلوا ولو ان احداً اطلأ
الفكر والروية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك
العلل العجيبة تعجب منهم و صواب ارائهم، فان كانوا هولاء الرهط اهلاً
للمديح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا بالعلل اننى نالوا بها
الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام اعلاماً كأنها
كتبٌ تُقرأ فبالحرى ان نعجب من الحكمة الاولى المبدعة للجواهر في غاية
الاتقان من غير ان تروى في العلل كيف ينبغي ان يكون كلُّ مبدعٍ
منها متقناً حسناً لانها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية فقط
وبالهوية ابداع البارئ سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير روية
ولا فحص عن عِللِ الحسَنِ والنقاء، والاشياء التي يفعلها الفاعل بالروية

والفحص عن علل النقاء والحسن لئن تكون متقنّة حسنة مثل الاشياء
التي تكون من الفاعل الأول بلا رويّة ولا فحصٍ عن علل الكون والنقاوة
والحسن فنّ لا يجب من قدرة ذلك للجواهر الشريف العلى انه ابداع
الاشياء بغير رويّة ولا فحصٍ عن عللها بل انما ابداعها بآئه فقط فآيته
هى علّة العِلل فلذلك آيته لا تحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص
عن عللها ولا عن الحيلة الى المحسن في كونها وابقائها لآنها علّة العِلل كما
قلنا آنفا مستغنية بنفسها عن كلّ علّة وكلّ رويّة وكلّ فحص،

وحن ضاربون لقلونا هذا مثلا قابلا لوصفنا فنقول انه قد اتفق اقلويل
الأولين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت بل انما كان من
صانع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص عن صنعة هذا [١٥١]
العالم هل رآه أولاً الصانع لما اراد صنعته وفكر في نفسه انه ينبغي
ان يخلق أولاً ارضاً قائمةً في الوسط من العالم ثم بعد ذلك الماء
فيكون فوق الارض ثم يخلق هواءً فيجعله فوق الماء ثم يخلق ناراً
ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماءً ويجعلها فوق النار محيطّة بجميع
الاشياء ثم يخلق حيوانا بصورٍ مختلفة ملائمة لكلّ حي منها ويجعل
اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التي عليها ملائمة لآفعايلها
فصور الاشياء في ذهنه ورؤاه في اتقان علمه ثم ابدأً بخلق الخلائق
واحداً فواحداً كنحو ما رآه وفكر أولاً فلا ينبغي ان يتوهم متوهم هذه
الصفة على البارى الحكيم من شأنه لانه ذلك محالٌ غير ممكن ولا يلائم

لذلك الجوهر التّم الفاضل اشريف ولا يمكن ان يقول ان البرى رَوَّأَ اَوْلا
 فى الاشياء كيف يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلون ان يكون
 الاشياء المروآت اما خارجةً منه واما داخله فيه فان كانت خارجةً منه
 فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخله فيه فاما ان تكون غيره
 واما ان تكون هى هو بَعَيْنه فانه لا يحتاج ان فى خلف الاشياء الى
 روية لانه هو الاشياء بانه علّة لها وان كانت غيره فقد اُلْفَى مَرَكباً غير
 مبسوط وهذا محالٌ،

ونقول انه ليس لقائل ان يقول ان البارى رَوَّأَ فى الاشياء اَوْلا ثم ابدعها
 وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء
 وهى لم تكن بعد وهذا محالٌ ونقول انه هو الروية والروية لا تروأَ ايضاً
 ويجب من ذلك ان يكون تلك الروية تروأَ وهذا الى ما لا نهاية له وهذا
 محالٌ فقد بان وصحّ حجة قول القائل ان البارى عزّ وعلا ابداع الاشياء
 من غير روية ونقول ان الصُّنَاع اذا ارادوا صنعَ شىء رَوَّأَ [١٥٢] فى ذلك
 الشىء ومثلوا ما فى نفوسهم ممَّا رَأَوْا وعينوا واما ان يلقوا بابصارهم على
 بعض الاشياء الخارجة فيتمثلوا اعمالهم بذلك الشىء فاذا عملوا فانما
 يعملونه بالايدي وسائر الآلات واما البارى فانه اذا اراد فعل شىء فانه لا
 يتمثل فى نفسه ولا يحتاج صنعته خارجةً منه لانه لم يكن شىء قبل
 ان يبدع الاشياء ولا يتمثل فى ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال
 لا يتمثل ولم يحتاج فى ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علّة الآلات وهو

الذى ابدعها فلا يحتاج فيما ابدعه الى شىء في ابداعه، فاما اذا استبان قبحُ هذا القولِ وأنه غيرُ ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسطٌ يروى فيه ويستعين به لكنه ابداع الاشياء بانه فقط، وأول ما ابداع صورته ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها يكاد ان تتشبه به لشدة قوتها ونورها وبسطها ثم ابداع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة كانها قائمة بارادتها فى ابداع سائر الاشياء وهذه الصورة في العالم الاعلى اعنى العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل وما فيه من الاشياء المحسّية وكل ما فى هذا العالم هو فى ذلك العالم ألا انه هناك نقى محض غير مختلط بشىء غريب فان كان هذا العالم مختلطا ليس بنقى محض فانه يتفرق ويتصل فى صورة من اوله الى اخره وذلك ان الهيولى تصورت أولا بصورة كلية ثم قبلت صورة الاسطقسات ثم قبلت من تلك الصورة صورة اخرى ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صورٍ فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لانها قبلت صوراً كثيرة فهى خفية تحتها لا يخالها شىء من الحواس البتة،

تم كتاب اثنولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه،

وهذه آخر كتاب اثنولوجيا للفيلسوف

الالاتى ارسطوطاليس

اليونانى

، ،

ذكر رؤس المسائل التي وعد الحكيم بالابانة عنها في كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبية تفسير فرفوربيوس الصورتي وترجمه عبد المسيح الحمصتي الناعمي،

في أن النفس اذا كانت في العالم العقلي لاتي الاشياء تذكر،
في ان كل معقول انما يكون بلا زمان لان كل معقول وعقل في حيز الدهر
لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر،
في ان الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا
كونت شيئا بعد شيء ولا تقبل التجزؤ فلذلك لا تحتاج الى الذكر،
في النفس وكيف ترى الاشياء في العقل،

في ان الواحد الكائن بالقوة هو كثير في شيء آخر لانه لا يقوى على قبوله
كله دفعة واحدة،

في العقل وهل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى،
في المعرفة وكيف يعرف العقل ذاته أتراه انما يعرف ذاته وحده من غير
أن يعرف الاشياء او انما يعرف ذاته والاشياء كلها معا لانه اذا عرف
ذاته عرف الاشياء،

في النفس وكيف تعقل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء،
في النفس وأنها اذا كانت في العالم العقلي الاعلى توحدت بالعقل،
في الذكر ومن اين بدؤه وأنه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه،
في الذكر والمعرفة والتنويع،

في أنّ الاشياء كلّها في الوهم غير أنّها فيه بنوع ثانٍ لا بنوع أولٍ،
 في النفس وأنّها اذا كانت في العالم العقليّ أنّما ترى الخير المحض بالعقل،
 في أنّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر،
 في الذكر وما هو وكيف هو،
 في العقل وإنّ المعرفة هناك دون الجهل والجهل فخر العقل هناك،
 في النفس وإنّ ذكرها للاشياء كلّها في العالم الاعلى هو في القوّة فقط،
 في الاشياء التي ترى بها الاشياء العقليّة اذا كنا هناك هو الذي نفحص
 عنه اذا كنا ههنا،
 في الذكر وإنّه أنّما هو بدوّه من السماء،
 في فضائل النفس وإنّ ذكرها في السماء،
 في الكواكب وهل تذكر بعض الاشياء،
 في النفس الالهية الشريفة،
 في أنّه ليس للكواكب منطقيّ ولا فكر لانّها لا تطلب شيئا،
 في الكواكب وإنّها لا تذكر الاشياء الحسيّة والعقليّة وانّها لها علم
 حاضرة فقط،
 في أنّه ليس كلّ ما كان له بصير كان له ذكر ايضا،
 في المُشترى وإنّه لا يذكر،
 في النيرين وأنهما نوعان احدهما مثل البارئ عز وجلّ والآخر مثل النفس الكلبيّة،
 في البارئ عز وجلّ وإنّه لا يحتاج الى الذكر لانّ الذكر غيرّه،

في نفس العالم كله وأنها لا تذكر ولا تفكر،

في الانفس التي تفكر،

في الطبيعة العقلية وأنها لا تذكر وأن الذكر للطبيعة الطبيعية،

في الفكر وما هو،

في أن هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والآتية،

في التدبير وأن الكلي غير مدبر،

في أن الذكر والفكر وما أشبهها اعراض،

في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حكم الكل،

في أن الطبيعة إنما هي صنم لحكم الكل وافق للنفس سفلا،

في الوهم وأنه بين الطبيعة والعقل،

في الوهم وأنه فضيلة عارضة يعطى الشيء المتوهم أن يعلق الاثر الذي أثر فيه،

في العقل وأنه فعل ذاتي وكون ذاتي،

في العقل وأن له ما لنفس لأن العقل هو الذي افاد النفس قوتها وأن

الشيء الذي توهمته النفس وصيرته في الهبوط هو الطبيعة،

في الطبيعة وأنها تفعل وتنفعل وأن الهبوط تنفعل ولم تفعل وأن النفس

تفعل ولا تنفعل وأما العقل فلا يفعل في الاجسام،

في معرفة الأسطفسات والاجرام وكيف يديرها الطبيعة،

في الذهن وأنه فعل العقل والبرهان فعل النفس،

في نفس الكل وأنها ان كانت لم تذكر فلم تكن في حيز الدهر،

في أنه كيف صارت انفسنا في حيز الزمان ولم يكن النفس في حيز الزمان
بل صارت فاعلة للزمان،

في الشيء الذي يولد الزمان وما هو،

في النفس الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان وإنما يقع تحت الزمان آثارها،
في النفس الكلية وأنها إن كانت تفعل الشيء بعد الشيء فلا محالة
أنها تحت الزمان أم ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي
تحت الزمان،

في أن الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معا وليس في الكلمات المنفصلة أن
تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء،

في الكلمات الفواعل وأنها غير المنفصلة وما الشيء الأول،

في أن شرح الشيء الأول هو الفاعل وأنه إنما يفعل فقط،

في النفس وأنها فعل ما عقّل وإن الشيء الذي يفعل شيئا بعد شيء إنما
هو في الاشياء الحسية،

في أن الهيولى غير الصورة وإن الشيء المركب منهما ليس بمبسط
الصورة فقط،

في النفس وأنها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد،

في أنه إن كان الخبير المحض الأول مركزا فالعقل دائرة لا تتحرك فان
النفس دائرة تتحرك،

في النفس وأنها تتحرك شوقا الى شيء وأنها تولد الاشياء،

في أن حركة هذا الكلد حركة مستديرة،
 في انكسر ما نلته يكون فين بزمن وأنه رؤس كثيرة،
 في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب،
 في أنه ربما اضطر المرء الى ان يقول أقويل كثيرة مُحال من اجل حوائج
 البدن ومن اجل جهله بالخيرات،
 في أن المعاناة إنما تكون في الشيء العلم وأن اطلاق المعاناة إنما
 يكون في الشيء الافضل،
 في المرء العاجز الصالح ومن اين القوي يُعرف ما المرء الفاضل وما المرء
 الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح،
 في البدن وهل له حيوة من ذاته ام الحيوة التي فيه إنما هي من الطبيعة،
 في البدن المنتفس وكيف يلم وينفعل وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعال منا،
 في اجزائنا وما هي وما الاجزاء التي فينا وليست لنا،
 في أن الالم إنما هو نلحى المركب من اجل الاتصال وأن الشيء الذي
 لم يتصل بشيء آخر فهو مكتف بذاته،
 في معرفة الآلام كيف تكون وأنها إنما تحدث من اجتماع النفس والبدن،
 في الالم واللذة وما كل واحد منهما وما جوهرها،
 في الألم وكيف يحس به الحى والنفس غير واقعة تحت الالم،
 في الوجع وما هو ان كان الوجع غير واقع على النفس وان كان لا يكون
 إلا مع النفس فكيف نجد الوجع في ذلك،

فى الحواسِ وانها غيرُ قابِلةٍ للآثارِ المؤثِّرة،
 فى الشهواتِ البدنيَّةِ وانها انما تحدث عن اجتماعِ النفسِ والبدنِ
 وانها ليست للنفسِ وحدها ولا هى للبدنِ وحده،
 فى الطبيعةِ وانها احدثت فى البدنِ شيئاً ما يكون فيه الآثاُ والآلامُ،
 فى الشهواتِ وهل فىنا شهوةٌ بدنيَّةٌ وشهوةٌ طبيعيَّةٌ،
 فى الطبيعةِ وانها غيرُ البدنِ،
 فى الشهوةِ وان بدءها هو البدنِ المركَّبُ بنوعٍ من انواعِ التركيبِ،
 فى الشهوةِ وان البدنِ هو تقدِّمته الشهوةُ،
 فى الهوىِ وانّه من حيِّزِ البدنِ الحيوانىِ والشهوةِ من حيِّزِ الطبيعةِ
 والاكْتسابُ من حيِّزِ النفسِ،
 فى النفسِ وان الشهوةِ غريزةٌ فى الطبيعةِ،
 فى الشهوةِ التى فى النباتِ وان كانت غيرَ الشهوةِ التى فى الحيوانِ،
 فى انّه هل فى الارضِ شهوةٌ وان كانت فما هى،
 فى الارضِ وهل هى ذاتُ نفسٍ فانها وان كانت ذاتُ نفسٍ فلا محالةً
 انها حيوانٌ ايضاً،
 فى الحواسِ وهل يُمكن للّى ان يحسَّ بغيرِ اداةٍ وهل كانت الحواسُ لحاجةٍ ما،
 فى الفواعلِ وانها لا تشبه المنفعلاتِ ولا يستحيل طبائعُ الفواعلِ الى
 طبائعِ المنفعلاتِ،
 فى الاشياءِ الواقعة تحت البصرِ وكيف تُبصرها النفسُ،

في تحسّر وأنه لا يعلم إلا من تحسّر القمر واليؤء عطفه نكر بمعنى
 أن يعلم شيء آخر غير الأثر به الأثر وكيف يكون تحسّر
 في تحوّل لبلدية وتبه تكون والآلات لبلدية،

في تمهيد به بين الأشياء المميّزة وبين الأشياء الواقعة تحت التمهيد
 والمتوسط بينهما،

في تحسّر وأنه كخده ننفقر وأنه لا يكون إلا بتوسط لبلدور،
 في تحسّر وما نعمة وتكواكب حرّاه لا،

في تكذّر وأن نيسر له حرّاه بل قد يحسّر بجرائده،
 في إغلاضون وما ذكر في كتبه إذ ضيموس،

في أنه لا يكتفى إلا من في علم تحسّست بالحسّس إلا أن يكون
 انفس تقنع بذنك،

في الرقيّ والسحر وكيف يكون وكيف يحسّر القمر والكل لا يحسّر ولا
 شيء من اجرائده،

في الارض وهل تحسّر كما يحسّر الشمس والقمر وأي الأشياء تحسّر،
 في النبات وأنه من حيز الهواء،

في القوّة المولدة وأنها في الارض وأنها تعطى النبات سبب النبات
 وأن النبات إنما هو بمنزلة الجسم للقوّة المولدة،

في جسم الارض وما الشيء الذي يعطيه النفس فليست الارض اذا
 كانت متصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة،

فى الارض وأن فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسبيّة وعقلا وهو الذى سموه
الأولون ذامطراً،

فى الغصّب وهل قوّة الغضب منبثّة فى سائر البدن ام هى فى جزء
من اجزائه،

فى أن الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك،

فى الغضب واين مسكنه فى البدن،

فى الشجر لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات،

فى النبات وأن لكلّ نبات شوقاً ما،

فى الغضب وانه ليس فى القلب،

فى النفس البهيمية ولم صارت اذ كانت تمام البدن انه لا يبقى له
اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن،

فى النفس البهيمية وهل تغارق البدن بمفارقة النفس الناطقة،

فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس،

فى النفس السفلية وهل تذهب الى النفس العالية ام تفسد،

فى الاولون والاشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تنفسد
الى الهواء ام لا،

فى النفس وهل يتبعها الثواني اعنى النفس البهيمية ام لا،

فى الكواكب وأن ليس لها ذكر ولا لها حساس،

فى الاشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسحر،

فى الفواعل والمنفعلات الطبعيَّة والصناعيَّة والكائنة فى العالم،
فى العالم وأنه يفعل فى اجزائه وينفعل منها وأن اجزاء العالم يفعل
بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبعيَّة التى فيه،
فى حركة الكلّ وانها تفعل فى الكلّ والاجزاء،

فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون من فعل بعضها فى بعض،
فى الصناعات واعمالها وما الشئ الذى يُطلب فى الصناعات،
فى حركة الكلّ وما الذى تفعل فى ذاتها واجزائها،
فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان فى الاشياء الارضيَّة وأتھما يفعلان
فيها غير فعل الحر والبرد،

فى الكواكب وانه لا ينبغى أن نضيف احد الامور الواقعة منها على
الاشياء الجزئيَّة الى ارادة منها،
فى الكواكب وأنا اذا كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى
علل جسمانيَّة ولا الى علل نفسانيَّة ولا الى علل اراديَّة فكيف يكون ما
يكون منها،

فى الكلّ وانه واحدٌ حىٌ محيطٌ بجميع الحيوان،
فى الاجسام الجزئيَّة وانها اجزاء للكلّ وانها تنال من نفس الكلّ،
فى الاجسام التى فيها نفس غير نفس الكلّ وانها تقبل الآثار من داخل
ومن خارج،

فى الكلّ وانه يجسّ بالم جزئى القريب منه والبعيد،

فى الاجزاء وكيف يَأْلَم بعضها بَأْلَم بعض،
 فى الفاعل الشبيهة بالمنفعل وانه لا يَأْلَم الفاعل من المنفعل ما كان
 شبيها به كما يَأْلَم الفاعل الذى لا يشبهه وما الشىء اللذيذ الحَقْفُ،
 فى الحَيِّ وكيف يدخل افاعيله الصُّور بعضها على بعض والحى واحدٌ،
 فى الكَلِّ وأن فيه مادةً شبيهة بالغضب،
 فى الاجزاء وأن بعضها يفيد بعضا،
 فى الحيوان وكيف يغتذى بعضها من بعض،
 فى الكَلِّ والاجزاء ولم صارت الاجزاء ما تضاد بعضها بعضا والكَلِّ متَّفَقٌ
 لا يتضادُّ ولم صار تضادُّ فى الاجزاء،
 فى الاجزاء وكيف اتَّفقت بالكَلِّ وهى متضادَّة ومثَلُ ذلك مَثَلُ صناعة الرقص،
 فى الاشياء السماوية وانها قواعِل ودلائل،
 فى العالم وانه هو الذى يشاكل الكواكب وانه هو الذى ينفعل منها
 فهو اذا الذى لا يثبت فى ذاته،
 فى الامور الآتية البينا من الكَلِّ،
 فى الامور التى لا يأتى البينا منها،
 فى اشكال الكواكب وان الاشكال لها قُوى وهى المشكلة من تلك الاشكال،

، ، ،

3. Murteza Gūli Chān, ein junger Perser, welcher lange Zeit mein Schüler war und in meinem Hause lebte, liess mir aus dem Wakf in Tebriz eine Copie der dort befindlichen Handschrift machen. Die Schrift dieser Abschrift ist vollständig Neschi, ganz klar und deutlich, aber freilich auch von einem den Inhalt nicht verstehenden Copisten gemacht.

Wir hoffen, dass mit diesem Buch ein grösseres Interesse für die Philosophie bei den Arabisten erwachen wird. Es ist ja gerade die Philosophie der Punkt, wo die Strömungen der orientalischen und occidentalischen Bildung zusammentreffen, um durch das Mittelalter hindurch den Aufgang der neuen Epoche in den philosophischen Studien der Neuzeit vorzubereiten. Dennoch ist für diesen so wichtigen Theil der arabischen Literatur bisher so wenig geschehen; ich beabsichtige gerade diesem Zweig der arabischen Literatur, den Abend meines Lebens zu widmen.

In kurzer Zeit wird dieser Edition die Veröffentlichung einer Auswahl Resāil der Ichwān es-safā folgen und ist es dann möglich aus dieser Theologie und diesen Abhandlungen ein Lexicon der philosophischen Sprache der Araber zu constituiren, in welchem der arabische Terminus durch den griechischen, lateinischen und deutschen wiedergegeben und mit den Hauptstellen der griechischen Philosophen belegt wird. Bei dieser Arbeit werde ich natürlich die bisher gedruckten arabischen philosophischen Werke mit berücksichtigen. Dadurch wird hoffentlich dann dem Arabisten die Möglichkeit gewährt werden, sich in diesem schwierigen Theil des arabischen Schriftthums zurechtzufinden und neue Forschungen anzustellen. —

In den Arabischen Handschriften findet sich ein Fihrist, eine Inhaltsangabe, welche von mir nach unserem Brauch an's Ende gestellt ist. Wir werden der deutschen Uebersetzung ein genaues Verzeichniss aller hier behandelten Fragen hinzufügen.

Charlottenburg, im October 1882.

Fr. Dieterici.

liegen. Dieselben zu lösen, wird nach dem Erscheinen der Uebersetzung dieses Buches, welches spätestens in einem halben Jahr stattfinden wird, wohl mehr die Sache der Philosophen, als die der Arabisten sein.

Der Constituirung des Textes der Uthülüdijjā Aristātālis standen nicht unbedeutende Schwierigkeiten im Wege.

Zunächst möchte ich hervorheben, dass das vorliegende Buch der erste Versuch ist, ein in der griechischen Literatur verlorenes, wichtiges Buch aus dem Arabischen zu retten. Da das Satzgefüge der indogermanischen Griechen ein ganz anderes ist, als das der semitischen Araber; da ferner der Uebersetzer Nāīma selbst kein grosser Held war, und der Missverständnisse und Undeutlichkeiten durch unkundige Schreiber eine grosse Anzahl entstand, so waren die Schwierigkeiten nicht gering, um die verwickelten Gedankenverbindungen zusammen zu finden. Dazu kommt, dass es der Vorarbeiten für den philosophischen Sprachgebrauch nur wenige giebt.

Mir standen nur drei Codices zu Gebote.

1. Berliner Bibl. Spr. 741. Es ist dies die bei weitem beste und wichtigste Handschrift. Dieselbe zeigt einen sehr kleinen Persischen Schriftzug, zwar gleichmässig geschrieben, doch ganz vocallos. Es möchte diese Abschrift etwa um 1600 zu setzen sein. Bei der kleinen persischen Schrift lassen dieselben Gruppen viele verschiedene Deutungen zu, dazu ist die Handschrift sehr vom Gewürm zerfressen. Sonst trägt sie Zeichen der Revision und ist somit offenbar der wichtigste Bestandtheil meines kleinen Handschriften-Apparats. Wir haben deshalb, um etwaige weitere Vergleichung zu erleichtern, in dem Text die arabischen Ziffern dieses Codex angeführt. —

2. Paris. Mscr. Suppl. 1343. Eine wenig zuverlässige, am 16 Rebi 934 in Chorasān vollendete Handschrift. Wenn auch am Rande hier und da Glossen des frommen muslimischen Copisten angeführt sind, um das gläubige Gewissen desselben zu beschwichtigen, so beweist doch die ganze Copie, dass der Abschreiber mit philosophicis wenig bekannt ist. Die pariser Handschrift konnte mir gewöhnlich nur bei Lücken in der Berliner Handschrift von Nutzen sein.

hofften, die im Islam durch die finstere Lehre der absoluten Vorherbestimmung auftauchten.

In diese frohe Zeit wissenschaftlichen Erblühens fällt nun auch die Uebersetzung unseres Pseudonyms ins Arabische. Diese Theologia unter dem Namen des berühmtesten Philosophen schien all die Schleier hinweg zu heben, welche die Entstehung des All von dem einen Grundprincip aus verhüllten, und dadurch einen Bund zwischen Religion und Wissenschaft zu schliessen. —

Dieses sittliche und geistige Ringen währte auch noch lange, nachdem die Orthodoxie wieder die Oberhand gewonnen hatte, fort, und haben die Ichwān es-safā, die gelehrten Encyclopädisten des X. Jahrhunderts*), die in ihren 51 Resāl das ganze Reich des Wissens umfassten, die Theologia des Aristoteles als ein Grundbuch der Philosophie anerkannt.

Wir müssen es hier kurz aussprechen, es giebt keine Frage, sie mag das geistige oder das sinnliche Leben berühren, welche nicht von den Arabern in diesen beiden Büchern, nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft, gestellt und gelöst worden wäre. Von den Bildungsstätten des Orients, in Basra und Bagdad, wurden die Resultate der Wissenschaft in den Occident, d. h. nach Spanien, verpflanzt. Dass die Araber aber an der Dialectik, wie sie sich in dieser Theologie an die höchsten Probleme wagte, und die Seele als den Mittelpunkt der Entwicklungsreihe (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) wie einen Schöpfungsel an die Pforte alles Werdens stellte, Gefallen fanden, ist als das Kennzeichen einer hohen Culturstufe anzuerkennen. —

Wie ich in meiner Abhandlung (Orientalisten-Congress zu Berlin II, 1—12) dargethan, fällt nach der eigenen Ueberschrift diese Uebersetzung in die Zeit el-Mutassims, 834—43, also in die Blüthezeit der arabischen Wissenschaft, als das Dogma von der zeitlichen, nicht urewigen, Erschaffung des Korans noch siegreich war.

Wenn nun aber auch über die Zeit der Uebersetzung wenig Zweifel herrschen, so möchte die Bestimmung von der Abfassungszeit des Originals grösseren Schwierigkeiten unter-

*) Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber 1876, S. 72.

verfahren wird und wir viele aristotelische Hauptbegriffe, wie die *potentia*, *actus* und *entelechie*, wieder finden.

Es wird deshalb dies Buch in der Geschichte der Philosophie mit der kurzen Marke „sicher unecht“ bei Seite geschoben und weniger beachtet. Muss ja doch die Geschichte der Philosophie die Hauptsysteme Plato und Aristoteles ganz besonders betrachten, und konnte sie sich bisher mit den späteren Mischsystemen nur wenig befassen. Man steht hier gleichsam vor einem Gebirge und fällt das Auge zunächst auf die Hauptspitzen, während die dazwischen liegenden Höhenzüge weniger beachtet bleiben. —

Ganz anders gestaltet sich aber die Frage, wenn der Culturhistoriker nach den literarischen Erscheinungen fragt, welche von grosser Bedeutung für die allgemeine Entwicklung der Menschheit gewesen sind, und bekommen von diesem Gesichtspunkt aus die einzelnen Phasen der Geistesentwicklung ein anderes Licht. In der die Jahrhunderte und Jahrtausende durchlaufenden Kette der Culturgeschichte zeigt sich uns ein ewiger Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Dogma, gewöhnlich Religion geheissen, und Erkenntniss. Im Verlauf von Jahrhunderten kommt dann ab und zu ein Ausgleich zwischen diesen beiden, in der Brust aller Culturvölker ruhenden, Gewalten zu Stande; das sind Sonnentage geistigen Glücks, die aber nur kurze Zeit dauern, auf dass von Neuem der Kampf der Gegensätze entbrenne.

Der Neoplatonismus leiht den versöhnlichen Geistern zu einem solchen Aufschwung seine Schwingen, er ist dazu besonders begabt, weil er mit seinen Vorstellungen von einer sinnlichen und einer idealen Welt der Ahnung des menschlichen Geistes von einem Urprincip Erfüllung gewährt.

Als eine solche Zeit muss der Culturhistoriker die Regierung der Abbäsiden Hārūn ar-Raschīd, el-Māmūn und el-Mutassim bezeichnen, als die dem Islam unterworfenen Culturvölker wie die Bewohner Syriens, Mesopotamiens und Persiens, vom Druck des Dogmas erleichtert, in der Aneignung griechischer Wissenschaft alle die Zweifel zu lösen

Titel pag. 161 Kitābu-l-kauli alā-r-rubūbija, welcher von ihm als ein Buch des Aristoteles *περὶ βασιλείας* aufgefasst wird, muss mit unserem Titel combinirt und müssen beide zusammen als unser Buch aufgefasst werden: Das Buch von der Lehre der Gottesherrschaft, d. h. die Theologie des Aristoteles. Es würde dieser so zusammengezogene Titel der Ueberschrift unseres Buches vollständig entsprechen. Rubūbija aber mit *βασιλεία* zu übersetzen, möchte kaum angehen. Die genaue arabische Umschrift war thānlūdijja und wurde dies Wort um den Hiatus zu vermeiden in uthūlūdijja erleichtert. Dass dem so sei, geht aus dem merkwürdigen Missverständniss des Mose Ibn Esra hervor, welcher unser Buch „Bedolach“ nennt, vgl. Steinschneider hebr. Bibliographie 1873, p. 12: (b und th sind nur durch diakritische Punkte verschieden, das etwas kurz gerathene Alif kann leicht als d gelten, dann folgt das ū u. s. f.) So wird aus dem missverstandenen Titel einmal ein Buch des Aristoteles über die Apologetik, ein andermal eins über das Königthum, ein drittes mal eins über die Edelperle und ging es als ein den Juden aus Gen. 2,12 besonders interessantes Bedolach durch die jüdische Literatur des Mittelalters.

In der Geschichte der Philosophie ist unser Buch schon längst bekannt, und es war eine der ersten Kundgebungen von den bei den Arabern noch ruhenden Schätzen Griechischen Schrifthums, als 1519 in Rom die freilich höchst vage ungenaue Paraphrase dieses Werkes erschien unter dem Titel *Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta*. Das Buch machte grosses Aufsehn in der damaligen Zeit und ward 1572 in Paris von Carpenterius wieder publicirt.

Es gehörte freilich die Kritiklosigkeit des Mittelalters, die bis in die neuere Zeit hinein reichte, dazu, dies Buch dem Aristoteles zuzuschreiben. Denn es ist eine durch Rede und Gegenrede durchgeführte Darstellung der Neoplatonischen Grundlehre von einer Entwicklung aus Gott durch den Geist zur Seele, und von dieser auf die Natur und die Dinge, was freilich nicht ausschliesst, dass zumeist mit aristotelischer Methode

Vorrede.

Die folgenden Bogen enthalten die Arabische Uebersetzung eines einst weit verbreiteten, doch im Griechischen nicht mehr vorhandenen Pseudonyms des Aristoteles, die sogenannte Theologia Aristotelis.

In der Arabischen Literaturgeschichte hat der Titel *uth-lūdjjā* zu nichtgeringem Wirrwarr Anlass gegeben. Eine Theologia gabes bekanntlich von dem Neoplatoniker Proklus (geb. 412 n. Chr.). Dies Buch war in's Arabische übersetzt unter dem Titel *ath-thālūdjjā*, vergl. Hadji Chalfa V, 66, und Wenrich de auctorum Graecorum versionibus 288, dagegen sucht man unsere Theologia als vom Aristoteles herrührend in der grossen Anzahl der echten und unechten Aristotelischen Werke, die von den Arabern übersetzt waren, in der Ausgabe des Hadji Chalfa von Flügel vergebens. Zur Entschädigung finden wir in der grossen von Wenrich aufgeführten Zahl aristotelischer Werke, und zwar in dem Nachtrag aus Hadji Chalfa zum Dschemāluddīn, pag. 162, ein Buch *abulūdjiā* als Apologetik übersetzt, welches Wort Dschemāluddīn und ihm folgend Casiri bibl. Arab. 310 *uthlūdjjā theologia* liest. Wenrich folgt freilich jenen beiden nicht, er hält die Apologetik fest, da die Theologia im Arabischen *thālūdjjā* gelautet haben würde; indessen hoffe ich, dass nach dieser Herausgabe der Theologia über die Identität keine Zweifel mehr bestehen werden. (Vgl. Aug. Müller, Halle 73. Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung pag. 22 u. 53.) Die Ichwān es-Safā nennen dies Werk *ath-thālūdjjijāt theologica*.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser Apologia vorhergehende



DIE SOGENANNTÉ

THEOLOGIE DES ARISTOTELES

AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FR. DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1882.

**LIBRARY OF THE
LELAND STANFORD JR. UNIVERSITY.**

Q. 50889

MAR 23 1901

)

DIE
PHILOSOPHIE DER ARABER

IM IX. UND X. JAHRHUNDERT N. CHR.

AUS DER
THEOLOGIE DES ARISTOTELES, DEN ABHANDLUNGEN
ALFĀRĀBĪS UND DEN SCHRIFTEN DER LAUTERN BRÜDER

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

DR. FRIEDRICH DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

ZWÖLFTES BUCH

DIE SOGENANNTTE THEOLOGIE DES ARISTOTELES

(ARABISCH)



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

~~78~~
~~E74~~

189.3
D565-

